2015 134

Toplum ve Bilim

KADINLAR, GAZİLER, NEHİRLER, ÇOCUKLAR

Geç Osmanlı nüfus ve kadın bedeni politikaları	*Gülhan Balsoy*
Türkiye'de alkol karşıtı düşünce ve hareket (1910-1950)	*Murat Arpacı*
Güneydoğu gazilerinin rehabilitasyonu	*Nurseli Yeşim Sünbüloğlu*
Ergene Havzası'nda yönetimsizlik, kirlilik ve sağlık	*Eda Acara*
Sağlık çalışanlarının gözünden Suriyeli çocukların sağlığı	*Ayşecan Terzioğlu*
Son dönem Osmanlı İstanbul'unda kent yoksulluğu	*Egemen Yılgür*
İlhami Güler'in farklılıkçı cinsiyet adaleti anlayışına eleştiri	*Güven Bakırezer*
İstanbul Dersleri'nin şehir ve şehirli kurgusu	*Miray Çakıroğlu*

Toplum ve Bilim

SAYI 134 • 2015

Bu sayıda... 3

Gülhan Balsoy
Geç Osmanlı nüfus ve kadın bedeni politikaları 5

Murat Arpacı
Sağlam nesiller ya da dejenerasyon: Türkiye'de alkol karşıtı düşünce ve hareket (1910-1950) 30

Nurseli Yeşim Sünbüloğlu
Güneydoğu gazilerinin rehabilitasyonu: Ayrıştırıcı bir kimliğin sığınağı olarak rehabilitasyon merkezi 55

Eda Acara
Ergene Havzası'nda bir yönetim taktiği olarak yönetimsizlik, kirlilik ve sağlık 86

Ayşecan Terzioğlu
"Hep bu Suriyelilerin yüzünden!": İstanbul'daki sağlık çalışanlarının gözünden Suriyeli çocukların sağlığı 102

Egemen Yılgür
Son dönem Osmanlı İstanbul'unda kent yoksulluğu: Balmumcu Çiftliği örneği 119

Güven Bakırezer
İlhami Güler'in Kuran kaynaklı farklılıkçı cinsiyet adaleti anlayışına eleştiri 156

Miray Çakıroğlu
Kartpostal mekân, turist özne: "İstanbul Dersleri"nin şehir ve şehirli kurgusu 174

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 192

Toplum ve Bilim

ÜÇ AYLIK DERGİ

KAPAK: Seda Mit
KAPAK FOTOĞRAFI: "Şişli Etfal Hastanesi'nde Hemşireler", Yıldız Sarayı Albümleri

ÜÇ AYDA BİR YAYINLANIR
YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

KURUCU EDİTÖRLER
Asaf Savaş Akat
Sencer Divitçioğlu

İMTİYAZ SAHİBİ
İletişim Yay. Gaz. Basın San. ve Tic. A.Ş.

TÜZEL KİŞİ TEMSİLCİSİ
Tuğrul Paşaoğlu

YAYIN YÖNETMENİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
Kerem Ünüvar

YAZI KURULU
Elif Ekin Akşit
Kaya Akyıldız
Emin Alper
Seda Altuğ
Umut Tümay Arslan
Ceren Belge
Yahya Mete Madra
Burak Onaran
Serdar Şengül
Yüksel Taşkın
Serdar Tekin
Ömer Turan
Sibel Yardımcı

YAYIN DANIŞMA KURULU
İsmet Tanıl Bora · Ayşe Buğra ·
Ahmet İnsel · Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak · Semih Sökmen

YAZI İŞLERİ MÜDÜR YARDIMCISI
Kıvanç Koçak

YAYIN SEKRETERİ
Murat Bozluolcay

KAPAK VE
SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Ali Artun
Ümit Kıvanç
Özlem Özkal

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi
B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.613 38 46

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

İLETİŞİM YAYINLARI · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3
Fatih 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60-61-62
Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Bu sayıda sağlıkla ilgili tartışmalara dair bir dosyayla karşınızdayız. Sağlık dosyası geç Osmanlı, erken cumhuriyet ve seksen sonrası örneklerle kadınlar, gaziler, nehirler, çocuklar ve bunların hastane gibi mekânlar vesilesiyle devletle ve sivil toplumla sağlık bağlamındaki ilişkilerine bakan beş makaleden oluşuyor. İlk makaleler sağlık meselelerinin ve sağlık söylemlerinin tarihteki örneklerine bakıyor. Gülhan Balsoy Osmanlı Imparatorluğu'nda nüfus politikaları bağlamında hamilelik, düşük ve doğumla ilgili pratiklerin birbirleriyle ve kadınların bu pratikler hakkındaki bilgileriyle ilişkisinin nasıl koptuğundan söz ediyor. Murat Arpacı cumhuriyetin ilk yıllarında alkol karşıtlığının ırkçılık, dernekler ve tıbbi söylemlerle desteklenmesini anlatıyor. Yeşim Sümbüloğlu ise sağlık politikalarının tarihsel boyutunu güncel problemlerle bağlıyor ve güncel mülakatlara dayansa da doksan sonrası gazilikle ilgili söylemleri hem devletin hem derneklerin hem gazilerin hem de tıbbın temsilcilerinin gözüyle anlatıyor ve bu söylemlerde gazilere bir yer arıyor. Sağlık söylemleriyle sağlıktan çok ahlakı düzenleyen devlet, konu sağlığı koruma olunca düzenlememeye başlıyor. Bu çerçevede Eda Acara da Ergene Havzası örneğinde kimi zaman olmayan yerler, elden giden sağlık konusundaki pasifliği bir çeşit devlet aktivitesi olarak çerçeveliyor . Ayşecan Terzioğlu da Suriyeli çocukların onlarla ilgilenen tıp personelinin gözünden nasıl görüldüğünü anlatırken diğer örneklerde olduğu gibi ayrımcılığın dozunun sorunla daha fazla iştigal edildiğinde çoğu zaman azalmadığını tespit ediyor.

Dosyadan bağımsız olarak yer verdiğimiz diğer üç makalede ise farklı sorun alanlarına odaklanılıyor. Egemen Yılgür'ün makalesi, kent yoksulluğunun 19. yüzyıldaki yüzüne, Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşme sürecinde kent, göç, yerleşim ve sosyal statü meseleleri çerçevesinde ele alıyor. Bu konuyla paralel diğer makale ise Miray Çakıroğlu'na ait. Milli Eğitim tarafından serbest ders saatlerinde, öğ-

rencilerin bulundukları ili tanımaları amacıyla uygulanmaya çalışılan derslerden İstanbul derslerini odağına alan makale, derslerde yer verilen şehir ve şehirli kurgusunu derinlemesine analiz ediyor; anlaşılmaya çalışılan kent ile muhayyel kent arasında salınan bir kent tasavvurunu eleştiriye tabi tutuyor. Güven Bakırezer'in makalesi ise, İlhami Güler'in odak olarak kabul ettiği bir makalesini çerçeve yaparak Kuran kaynaklı cinsiyet adaleti tartışmasını ele alıyor. Feminizm, toplumsal cinsiyet tartışmaları, eşitlik, cinsiyet eşitsizliğinin kutsal metin kaynaklı incelenmesi gibi sorularla tartışmayı genişletiyor.

Geç Osmanlı nüfus ve kadın bedeni politikaları*

*Gülhan Balsoy***

Özet: Bu çalışmada Osmanlı toplumunda on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında izlenen doğum ve nüfus politikalarını inceleyeceğim. Bu dönemde yaşanan büyük demografik dönüşümler Osmanlı devlet adamlarının nüfusun geleceği konusundaki kaygılarını tetiklemiş, bu da kadın bedenin tıbbi ve hukuki biz gözetim altına alınmasıyla sonuçlanmıştır. Bu kitapta kadın bedenini ve doğurganlığını denetim altına almaya yönelik politikaların kurucu unsurlarından olduğunu iddia ettiğim dört meseleyi, ebelik, doğum, kürtaj ve hamileliği inceleyeceğim. Bu konuları incelemek suretiyle son derece mahrem olan ve özel alana giren cinsellik ve doğuma ilişkin deneyimlerin özel ve mahrem oldukları kadar politik konular olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu çalışmada doğumun tıbbileştirilmesi ve ebeliğin profesyonelleşmesi; kürtajın yasaklanması; ve hamileliğin ve kısırlığın tıbbileştirilmesi konuları üzerinden geç Osmanlı nüfus politikalarının kadın bedeni üzerindeki tasarrufunu tartışacağım.

Anahtar sözcükler: Osmanlı doğum politikaları; ebelik; doğum; kürtaj; ıskat-ı cenin; hamilelik; kısırlık; kadın bedeni politikaları.

Osmanlı İmparatorluğu'nun en uzun yüzyılı, önemli demografik değişikliklerin sahnesi olmuştur. 19. yüzyıl boyunca gerçekleşen savaşlar, bağımsızlık hareketleri sonrası meydana gelen toprak kayıpları, göç dalgaları ve daha öncesine göre azalsa da insan sağlığı üzerinde hâlâ büyük bir tehdit oluşturan salgın hastalıklar, nüfusun hem büyüklüğünü hem de kompozisyonunu önemli ölçüde değiştirmiştir. Gelişen sağlık hizmetleri, aşılama faaliyetinin giderek yaygınlaşması, şehircilikteki ilerleme ve altyapıdaki değişimlerin sağlık koşullarını göreceli olarak düzeltmesi nüfus artış hızı üzerinde olumlu etki yapsa da özellikle nüfus

(*) *Toplum ve Bilim*'in kadın sağlığı dosyasına katkıda bulunmam için bana çağrıda bulunan dosya editörlerinden Elif Akşit'e ve ayrıntılı okuması ve sorularıyla çalışmama önemli bir katkıda bulunan Sibel Yardımcı'ya çok teşekkür ederim.

(**) Bilgi Üniversitesi, Tarih Bölümü

yoğunluğunun fazla olduğu Balkan topraklarının kopuşu Osmanlı nüfusunun önemli ölçüde küçülmesine yol açmıştır (Quataert, 1997: 777). 1800'lerin başlarında 25-32 milyon arasında bir büyüklüğe sahip olduğu düşünülen Osmanlı nüfusu 1900'lerin başına gelindiğinde ancak 19 milyon civarındadır (Quataert, 2000: 112). Ancak nüfusun değişiminden bahsederken bu değişimin sadece niceliksel olmadığı belirtilmelidir. Yüzyılın özellikle ikinci yarısında iki milyona yakın Müslüman, Kafkaslardan Osmanlı topraklarına göç etmiştir (Karpat, 1978: 246). Gayrimüslim, özellikle de Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu bölgelerin kaybı, Müslüman grupların Osmanlı topraklarına göçüyle birleşince, 1877/78 Osmanlı Rus Savaşı ve onu takip eden Berlin Anlaşması'yla belirginleşecek şekilde Osmanlı demografik yapısı köklü bir değişikliğe maruz kalıp nüfus daha fazla Müslümanlaşmıştır.

Bu makalede ele alacağım geç Osmanlı doğum politikalarının inşa edildiği zemin nüfusun niceliksel ve niteliksel olarak önemli ölçüde düştüğü bir döneme denk gelmiştir. Demografik hareketlilik nüfusa yönelik endişeleri tetiklemişse de yönetici iktidarın topluma ve nüfusa başka bir gözle bakmaya başlaması, asıl olarak devletin değişen doğası ve gelişmekte olan yeni yönetim anlayışıyla birlikte düşünülmelidir. Osmanlı tarihçiliğinde 19. yüzyıl, devlet ve toplum arasındaki ilişkinin yeniden tarif edildiği, bir yandan devletin işlevlerinin öte yandan farklı toplu kesimlerinin hak ve sorumluluklarının yeniden tanımlandığı bir dönem olarak kavramsallaştırılmakta (Salzmann, 1999). Bu arka plan üzerinden düşünecek olursak devletin değişen işlevleri, vergi toplama, askere alma, zorunlu eğitim gibi yeni haklar ve sorumluluklar; nüfusu bilme, tanımlama, yeniden tasnif etme ihtiyaçlarını da beraberinde getirmiştir. Adalet ve mahkeme sistemindeki dönüşüm, devletin yeni işlevleri çerçevesinde inşa edilen hastaneler, okullar, yollar, köprüler, polis merkezleri, hapishaneler, akıl hastaneleri hep nüfus bilgisini gerektirmekteydi. Nüfusun sayısal bilgisinin yanı sıra demografik değişimlerin kontrolü de devletin işlevlerine dâhil edilmişti. Bu yaklaşım hiç şüphesiz nüfusun ve toplumun da yeni bir şekilde "insan kaynağı" olarak algılanmasının öncüsü kabul edilmelidir. Nüfus politikaları, nüfusun ne kadar büyük olduğu kadar "nasıl" bir nüfus olacağıyla ve daha da önemlisi bu nüfusun "nasıl yönetileceğiyle" de ilgilidir.

Bu makalede geç Osmanlı nüfus politikalarını toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alacağım.[1] Nüfusun bir ekonomik kaynak olarak kurgulanmasına ve

1 Bu makale geç Osmanlı nüfus politikalarını daha kapsamlı şekilde incelediğim, genişletip kitaplaştırdığım doktora tezi araştırmama dayanmaktadır. Elinizdeki makalede nüfus politikalarının kadın bedenini doğrudan ilgilendiren yönlerini ele almakla birlikte çalışmamın bütününde bu politikaların farklı boyutlarını tartışıyorum. Geç Osmanlı nüfus politikalarının önemli bir boyutu ideal demografik kompozisyonla ilgilidir. Osmanlı yönetici iktidarı nüfus politikalarını formüle etmeye başladığı 1830'ların sonundan itibaren, Müslüman nüfusun azalırken gayrimüslim –özellikle de Hıristiyan– nüfusun çoğalmasından endişe eder. Çalışmamda pek çok belgeyle göstermeye çalıştığım gibi nüfus politikaları, özellikle Müslüman nüfusun çoğalmasını hedefler. İkinci olarak özellikle yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyılla birlikte belirginleşecek şekilde kentli,

bunun tasnif edilme, denetlenme ve şekillendirilme süreçlerine işaret eden biyopolitik yaklaşım, hiç şüphesiz Foucault'dan öğrendiğimiz ve hâlâ tartışmaya ve sorgulamaya devam ettiğimiz bir konu. Foucault'nun biyopolitika üzerine yazdıkları, yönetici iktidarın hayatın her alanına ve bedene nüfuz etmesi fikri, elbette bu çalışma için de önemli bir perspektif sunmaktadır. Ancak ben bu araştırmanın bütününü bilinçli olarak kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçilerinin kavramsal dağarcığına dayandırmayı seçtim. Devletin beden üzerindeki denetimi tarihin bütün özneleri için geçerli olsa da tarihsel özneler bu denetimi sınıf, etnisite ve cinsiyetlerine göre farklı asimetrik biçimlerde deneyimliyorlar. Kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçileri çalışmalarında bize bedenin cinsiyetli olduğunu; öznenin cinsiyetinin, yaşadığı tarihsel deneyimi şekillendirdiğini gösterdiler.[2] Ben de çalışmamı bu literatürün bir parçası olacak şekilde kurgulamayı seçtim.

Nüfus politikalarını toplumsal cinsiyet perspektifinden değerlendirmek, uzun 19. yüzyılı da başka şekilde düşünmemizi sağlar. Tanzimat'ın en önemli düzenlemeleri kabul edilen vergilendirme sistematiğinin değişimi ve askere alma pratiği devlet ve erkek özneler arasındaki bir müzakereye işaret eder. Osmanlı tarihçiliği bugüne kadar kadın öznelerin bu süreçte ne şekilde yer aldıklarına büyük ölçüde duyarsız kalmıştır. Bu çalışma ise kadınların da devletle toplum arasındaki sözleşmenin değiştiği bu süreçte –doğurganlıklarına müdahale edilmesi dolayısıyla da olsa– yer aldıklarını gösterir.[3]

Bu çalışmada Osmanlı nüfus politikalarının üç ana damar üzerinden formüle edildiğini öne sürüyorum: doğumun tıbbileştirilmesi ve ebeliğin profesyonelleşmesi; kürtajın yasaklanması ve üçüncü olarak hamileliğin ve kısırlığın tıbbileştirilip kadın bedeninin disipline edilmesi. Bu konuları incelemek suretiyle genellikle son derece mahrem olduğu ve özel alana girdiği düşünülen cinsellik ve doğuma ilişkin deneyimlerin, aslında özel ve mahrem oldukları kadar son derece politik olduğunu göstermeye çalışacağım. Doğum, kürtaj, hamilelik, kısırlık hep bedenin farklı hallerini, değişimini, sağlıklı ya da sağlıksız oluşunu çağrıştırır. Ancak ele alınan bu meseleler kadın bedenini kendine özgü kılan en temel ve doğal durumlar olsa da beden biyolojik olduğu kadar politik de bir alandır. Kadın bedeni doğal süreçlerin yanı sıra bu süreçlerin tarif edildiği yasal, kurumsal, söylemsel, bir yığın tıbbi ve hukuki müdahaleyle şekillenir. Daha makro ölçekteki nüfus politikalarının gündelik hayat pratiklerine aktarıldığı zemin-

---

eğitimli, elit nüfusun çoğalması teşvik edilirken; "cahil", yoksul kimselerin fazla çocuk doğurduğundan şikâyet edilir, nüfus politikalarının öjenist yönleri belirginleşir. Nüfus politikalarının daha ayrıntılı tartışması ve arşiv belgelerinin yanı sıra gazete, dergi, edebiyat gibi popüler kaynaklardaki söylemlerin incelemesi için bkz. Balsoy, 2013.

2 Burada bir dipnota sığdırılamayacak kadar geniş kapsamlı bir literatür söz konusu ancak benim de bakışımı şekillendiren bazı temel çalışmalar için bkz. Scott, 1986; Canning, 1994; ve Butler, 2008.

3 Miller (2007) ve Tuğ (2014) bu doğrultuda önemsediğim iki farklı araştırmaya örnek teşkil ediyor.

dir aynı zamanda kadın bedeni. Demografik geleceğe dair endişelerle, kadın bedenine yapılan doğrudan ve dolaylı müdahaleler üzerinden hesaplaşılır. Dolayısıyla doğum pratiklerinin değişimi, kürtajla mücadele kampanyaları, hamileliğin ve kısırlığın tıbbileştirilmesi gibi politikaların incelenmesi bize kadın bedeninin nasıl deneyimlendiğini, kontrol edildiğini ve daha büyük ölçekli dönüşümlerin simgesi hâline geldiğini tartışma fırsatı sunar.

Aşağıda sırasıyla ebelik mesleğinin dönüşümü, kürtajın yasaklanması, doğum pratiklerindeki değişim ve hamilelik ve kısırlığın tıbbileştirilmesini ele alacağım ve Osmanlı doğum politikalarının tıbbi, yasal ve söylemsel düzeylerde ne şekilde kurgulandığını göstermeye çalışacağım. Bu konular üzerinden geç Osmanlı yönetici iktidarın; kadın bedenine nasıl nüfuz etmeye çalıştığını ve doğurma, doğurmama, doğuramama gibi bedensel işlevleri nasıl tıbbileştirmeye çalıştığını tartışacağım.

Ebeliğin dönüşümü

Osmanlı devletinin, doğurganlığı artırmaya yönelik politikalar çerçevesinde düzenlemeye yeltendiği alanlardan ilki ebelerin faaliyetleri oldu. Osmanlı pronatalistleri doğurganlık oranlarının yükseltilmesi için öncelikle doğum sırasındaki sağlık koşullarının geliştirilmesi, çocuk ve anne ölümlerinin azaltılması gerektiğini savunuyorlardı. Dolayısıyla doğum sırasında gerçekleşen ölümlerin nedenleri, ölü doğumlar, doğum sırasında gerçekleşen diğer sakatlanmalar, bunların nedenleri ve karşılaşma sıklıkları incelenmeliydi. Ancak doğum sırasındaki ölüm oranlarının yüksekliğine ilişkin tartışmalara, mahalli ebelere ilişkin ön yargılar damgasını vuruyordu. Doktorlara ve devlet adamlarına göre yüksek ölüm oranlarının temel nedeni ebelerin vazife sırasındaki hataları ve cehaletleriydi. Dahası doktorlar çeşitli salgın hastalıkların yayılmasından ve yeni doğanların kimi zaman sakatlanmasından da ebelerin sorumlu olduğunu iddia ediyorlardı. Dolayısıyla doktorlara ve devlet adamlarına göre doğurganlığın artırılabilmesi için öncelikle yerel ebeler yerine şahadetnameli ebe yetiştirmek ve ebelik mesleğini denetim altına almak gerekiyordu. Bu doğrultuda Osmanlı devleti 19. yüzyıl boyunca tarihin en eski mesleklerinden biri olan bu mesleği, ebeliği, belgelendirmeye, düzenlemeye ve kontrol altına almaya çaba harcadı.

Osmanlı toplumunda tüm sınıfsal, etnik, dinî, kültürel farklılaşmalara rağmen ebelik tecrübeyle edinilen ve kadından kadına aktarılan bir beceriydi. Ebeler sadece doğuma yardımcı olmuyor, kadınlara başka pek çok şekilde de yardım ediyordu. Hamileliğin farkına varılmasından sonra arada sırada müstakbel anneyi kontrol ediyor, doğumun gerçekleşeceği tarihi hesaplıyor, bebeğin eşyalarının hazırlanmasına yardımcı oluyor, doğumu gerçekleştiriyor, anneye bebeğini nasıl emzireceğini gösteriyor ve doğum sonrası yaşanan hastalıkların tedavisinde yer alıyordu. Ebeler kimi zaman folklorik roller de oynuyordu. Ebe,

tahmini doğum tarihinden birkaç hafta evvel bir süpürgeyle doğumun gerçekleşeceği odadan kötü cinleri süpürüp temizler, sonra bir parça ekmek ve şekeri küçük bir kumaş parçasına sararak duvarlardan birine asardı. Doğumdan sonra bebeği kundaklamak, bebeğin ismini kulağına üflemek, bebeği kırklamak da çoğu yörede ebenin göreviydi (Abdülaziz Bey, 1995).[4] Lohusa hummasının anne ve çocuk ölümlerinin başlıca sebebi olduğu bu dönemde bebeğin göbeği düşene kadar anne ve bebeğe bakmak da ebelerin başlıca işlerindendi. Ebeler, doğuma ilişkin bu toplumsal ve tıbbi rollerin yanı sıra tecavüz, zina gibi cinsel suç davalarında ya da genç kızların yaşının saptanması, adet kanamalarının başlayıp başlamadığını tespit edilmesi, kadınların yaralanması, düşük yapması gibi durumlarda devletle toplum arasında bir tür bilirkişilik, yani bir tür aracılık rolü üstleniyorlardı. Mahrem alana ve kadınların mahrem bilgilerine olan nüfuzları sayesinde ebeler, kadınlar arası ilişki ağlarının önemli bir halkasıydı ve ebelik, çocuk doğurtmanın çok ötesine geçen bir anlam ve işlev taşıyordu. Ancak 20. yüzyılın başına gelindiğinde ebelik artık değişmeye başlamıştı.

Ebeliğin ve doğum pratiklerinin dönüşümü süreci 1839'da Mekteb-i Tıbbiye'nin açılmasıyla başladı. Mekteb-i Tıbbiye'deki tıp eğitimi altı yıl sürüyordu ve müfredatının dördüncü yılında *fenn-i vilâde*, yani kadın doğum dersi, beşinci yılında da *fenn-i kıbâle*, yani ebelik dersi vardı (Ülman, 1994). Kadın doğum derslerinde eğitimi desteklemek için Fransa'dan sipariş edilen kadın anatomisini anlatan modeller ve objeler, rahim modelleri, gelişiminin farklı aşamalarındaki cenin modelleri kullanılıyordu.[5] Okul, kadın öğrenci kabul etmediği için bu dersler sadece erkek öğrencilere veriliyordu. Ancak eğitimin temel eksikliği pratik eğitimin olmaması, öğrencilerin doğuma bizzat katılma şansları olmaksızın sadece teorik eğitim almasıydı. Sadece teorik eğitimle yetişen Mekteb-i Tıbbiye'den mezun olan ortalama bir erkek öğrencinin, kadın doğumu konusunda ortalama bir ebeden daha donanımlı olması pek de mümkün görünmüyordu. Dahası kadın doğumu alanında uzmanlaşan erkek doktorların sayısı da son derece azdı ve iktidarın, önüne koyduğu doğum politikalarını ve nüfus artışı hedeflerini hayata geçirmekten uzak olduğu açıktı.

Osmanlı devlet adamları ve doktorları ebelere karşı son derece önyargılıydı ve doğum sırasında gerçekleşen yüksek ölüm oranlarının esas sorumlusunun ebeler olduğuna inanıyordu. Ebeliğin düzenlenmesine yönelik adımların önemli kısmı bu önyargıyla şekillenmiştir. Ebelik okulunun açılması ve ebeliğin düzenlenmesine yönelik ilk haberler de bu önyargıyı dışa vurur. *Ceride-i Havadis*

---

4 Abdülaziz Bey'in eseri, Osmanlı gündelik hayatına, ritüellerine ışık tutmakla birlikte yazarının yüksek bir sınıfa mensup olduğunu ve bürokraside üst düzey konumlarda bulunduğunu, dolayısıyla "Osmanlı âdetleri böyleydi" gibi genelleyici bir iddiaya sahip olmakla birlikte yazdıklarının asıl olarak Osmanlı payitahtı İstanbul'daki elit Müslüman ailelerin yaşam alışkanlıklarını yansıttığını akılda tutmak son derece önemlidir.

5 BOA HAT 827/37465 (3.Z.1253/28.2.1838), BOA HAT 1172/46356 (29.Z.1253/ 26.3.1838), BOA HAT 746/35262 (29.Z.1253/26.3.1838).

gazetesi, ebeliğin değişime tabi tutulacağını 1841 tarihli bir nüshasında ilk haber olarak müjdeler.[6] Habere göre hekimlik nasıl kitaplardan öğreniliyorsa ebelik de –layıkıyla yapılabilmesi için– kitaplardan öğrenilmelidir ve hatta kitaplardan okunmadıkça ebeliğin öğrenilmesi mümkün değildir.

Yönetici elitler doğum sırasında yaşanan zorlukları, sakatlıkları ebelere havale etmekte kararlı görünüyordu. Her ne kadar Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'de *fenn-i kıbâle* dersleri tahsil olunsa da doğum doktoru sayısının yetersizliği nedeniyle doğumları çoğunlukla ebeler gerçekleştirmekteydi. Ancak kadın doğumlarında ağırlıkla rol alan ebelerin, ebelik fenninde ilmen adem-i malumatları, yani ebelik bilimine hakim olmamaları ve meslekte edindikleri tecrübeleri de usulünde olmadığı ileri sürülüyordu.[7] İddiaya göre ebeler cenini hemen alıp göbeği keseceklerine başka şeylerle uğraşıp –anlaşılıyor ki burada geleneksel bazı ritüellerden bahsediliyor– bebeğin anne rahminde ölmesi başta olmak üzere pek çok sakatlığa, uygunsuzluğa, soruna yol açıyorlardı. Evlat ve iyâlin, çoluk çocuğun telef olmasını engellemek için tek çare; İslam ve reayadan ebelerin, yani Müslüman ve gayrimüslim ebelerin, isimleri ve kendilerine verilen namları da bildirerek okula kayıt olmaları, haftada iki gün olmak üzere üç-dört ay boyunca eğitim görmeleriydi. Dersleri Avrupa'dan getirtilen ebeler verecekti. Dersler sırasında bir aylık çocuktan dokuz aylık çocuğa kadar rahim içinde cenin modelleri ve örnekleri; doğuma, farklı doğum pozisyonlarına ilişkin resim ve çizimler; ceninin gün gün gelişim aşamalarını gösteren tablolar, resimler ve çizimler kullanılacaktı. Aslında daha önce *Ceride-i Havadis* gazetesinde de duyurulduğu gibi bir seneden beri Mekteb-i Tıbbiye-i Şâhâne'de bulunan iki ebe ve bir nöbetçi tabip, zor doğumlar sırasında hizmet verseler de daha çok sayıda ebenin eğitim görmesi ve yetiştirilmesi gerekiyordu. Bu eğitim sırasında ebelik ve doğumdan anlayan bir doktor, belli ki Türkçe bilmeyen Madam Vanturi ve Madam Robert'in anlattıklarını Türkçeye tercüme edecekti. Daha sonra erkek doktor dışarı çıkacak ve hamile kadın modelleri, on günden dokuz ay on güne varıncaya kadar anne rahmindeki cenin şekillerinin resimleri ve çizimleri, farklı doğum pozisyonlarının yine çizim ve resimleri incelenecek, doğum sırasında karşılaşılacak zorluklar ve bunların tedavileri anlatılacaktır.[8] Bu sırada erkek kimse olmaması sayesinde şer'i hükümlere ters düşecek bir şey de yapılmamış olacak, ebeler yine diğer ebe kadınlar vasıtasıyla bilgi ve maharetlerini geliştirecekti. Burada belli ki erkek doktorun genel bilgi vermesi, kadın bedenine ilişkin mahrem detaylar içerebilecek tablo, çizim, şema ve model üzerindeki çalışmanınsa kadın ebelerle yapılması amaçlanıyordu. Ne var ki Türkçe bilmeyen ebe öğretmenlerin öğrencilerini nasıl yetiştireceği bir muammadır ki zaten bu durumun yarattığı karmaşaya daha sonra dönemin belgelerinde dahi değinilmiştir.

6 *Ceride-i Havadis*, Safer.18.1257/11.4.1841, sayı: 29.

7 BOA İ.MVL 44/830 (1258.N.11/17.9.1842).

8 BOA İ.MVL 44/830 (1258.N.11/17.9.1842).

Yetiştirilen ebeler, maharetleri iyice gelişip kendilerine ruhsat verilmedikçe asla ebelik etmeyeceklerdi. İskemle sahibi olup da bu kurslara katılmayan ve sonunda ruhsat almayan kadınlar da mesleklerinden feragat etmiş sayılacak, etmedikleri takdirde de meslekten men edilecekti. Zaten gelip de ruhsat alanlar bilgileri arttığı ve hâlihazırda meşhur olup kursa katılmayanlardan daha bilgili hâle gelecekleri için zamanla onların yerini alacak, daha çok tanınır hâle gelecekti. Bu düzenlemeler elbette sadece Müslüman ebeleri ilgilendirmemektedir; gayrimüslim ebeler de aynı düzenlemeye tabi olacaktır. Bu amaçla patrik ve hahambaşına da yazılacak, elinde izinnamesi olmayan ebe kadınlara itibar edilmemesi gerektiği bildirilecektir.[9]

Dil sorunu başta olmak üzere bu ilk eğitim denemesi çeşitli zorluk ve eksikliklerle doludur. Ne eğiticilerle öğrenciler aynı dili konuşur ne öğrenciler kullanılan materyali anlayacak okuma-yazmaya sahiptir ne de eğitimin hakkının verilmesini sağlayacak uygulama mevcuttur. Ebeler de doktorlar gibi fiilî olarak doğum görmeksizin, gerçek bir doğumda bulunmaksızın yetiştirilmektedir. Dolayısıyla Ebelik Mektebi mezunu bir ebenin, halihazırda ebelik yapan ama hiçbir formel eğitim görmemiş bir kadından daha mahir olması pratik olarak mümkün gözükmemektedir. İstanbul'daki Ebelik Mektebi'nin kapsamı, öğrencisi olan kadınlara ebeliğin yanı sıra genel tıp eğitimi veren ve aşağı yukarı aynı dönemde, 1832'de Mısır'daki kurulmuş olan Ebelik Mektebi'nden farklı olarak sadece ebelik ve doğumla sınırlıdır. Başka bir deyişle okulda genel bir tıp perspektifi olmaması ayrı bir sorundur. Ebelik ve doğum bilgisi öğrenmek önemli olsa da modeller, çizimler, tablolar kullanarak alınan teorik eğitimin, bizzat doğumlarda edinilen tecrübeden nasıl daha üstün olacağı sorusu çok da cevaplanabilir değildir. Tüm bu kısıtlar nedeniyle ebelik eğitiminin ilk döneminin başarılı olduğunu söylemek zordur. Arşiv belgelerinin de işaret ettiği gibi devletin çabası da bir süre sonra ebelerin eğitilmesinden ebelerin kayıt altına alınmasına, şahadetnamelendirilmesine ve ebeliğin düzenlenip denetlenmesine yönelmiştir.

Ebeliğin ve ebelerin denetim altına alınması sürecinin önemli bir ayağı ebelerin şahadetnamelendirilmesiyse bir diğeri de ebelik mesleğinin içeriğinin yeniden tanımlanması, ebelerin ve doktorların işlevlerinin birbirinden ayrıştırılmasıdır. Bunun için de öncelikle ebeler ilaç ya da forseps kullanmaktan men edilmiş ve sadece doktorlar bu tıbbi gelişmelerden yararlanma ayrıcalığıyla donatılmıştı. *Memâlik-i Mahrûsa-i Şâhânede Tabâbet-i Belediyye İcrâsına Dâir Nizâmnâme*'nin sekizinci maddesi şöyle der: "Kâbile kadınlar mengene (forseps) ve diğer ebelik aletlerinden birini kullanması ve rahm-i mâderde çocuğu çevirmesi ve delice denilen mahmüzlu çavdar gibi kaviyü't-tesir edviye istimal ve tertib eylemesi herhâlde memnûdur." On dördüncü madde ise "Sekizinci maddenin hükmüne tevfîk-i hareket etmeyenlerden üç Mecidiye altınından yedi Mecidiye altınına kadar cezâ-yı nakdî alınacaktır" (Ergin, 1995: 3053-4). Forseps ve di-

9 BOA İ.MVL 44/830 (1258.N.11/17.9.1842).

ğer ebelik aletleri o dönemin tıbbi yeniliklerinden olsa da ters gelen bebeklerin rahimde çevrilmesi, bazı ilaçlar ve otlarla doğumun hızlandırılması ya da acıların azaltılması ebelerin öteden beri uyguladıkları yöntemlerdi. Ebelik mesleğine içkin bu pratiklerin yasaklanması, ebelerin denetiminin önemli bir unsuruydu.

Osmanlı devleti bir yandan ebeleri kontrol etmeye, ebelik mesleğini düzenlemeye çalışırken bir yandan da yeni oluşmakta olan sağlık sisteminin ve hiyerarşinin parçası olan, olmayı kabul eden ebelere belli haklar tanıyarak onları koruyor, ayrıcalıklandırıyordu. Ebeler yeni kurulan tıbbi hiyerarşinin en alt basamağında yer alsa da şahadetnamesi olanlar, şahadetnamesiz yerel ebelerin sahip olmadığı bazı hak ve ayrıcalıklara kavuşuyordu. Üstelik bu haklar sadece maaşla sınırlı değildi. Örneğin hastalandıklarında ücretli izin alabiliyor, ailelerini görmek gibi nedenlerle izin isteyebiliyorlardı.[10] Hatta bazen meslekleriyle ilişkisi olmayan ya da doğrudan tanımlanmamış bazı ihtiyaçları için bile devletten yardım isteyebiliyorlardı – tıpkı duvarı yıkılan evinin tamiri için yardım isteyen ebe örneğinde olduğu gibi.[11]

Taltif, nişan, rütbe gibi onurlandırıcı ödüller de bu dönemde sıklıkla kullanılıyordu. Pek çok şahadetnameli ebeye doğumlar sırasında sağladıkları yararlar nedeniyle madalya verildiğini ve birçoğunun onurlandırıldığını biliyoruz. Örneğin 1891'de Üsküdar Daye Hatun Mahallesi sakinlerinden Fatıma Hatun'un zor geçen doğumunda kendisine yardımcı olup bebeği sağ salim doğurtan Doktor Besim Ömer ve ebe Refiye'ye birer madalyayla taltif edilmiştir.[12]

Şahadetnamesiz ebelerin üzerindeki meslekten men edilme tehdidi, şahadetnameli ebelerin pek çok açıdan ödüllendirilip kollanması ebeler arasında da büyük bir ayrışma ve çatışmaya yol açıyordu. Bu hat üzerinden baktığımızda Osmanlı örneğinde ebeliğin dönüşümü sürecinin, örneğin Anglo-Sakson bağlamda olduğu gibi ebe/diplomalı doktor çatışması üzerinden değil, şahadetnamesiz mahalli ebe/şahadetnameli ebe ikilemi üzerinden şekillendiğini görüyoruz. Doktor/ebe çatışmasının, ebeler arasındakine göre daha geri planda kalmasının önemli bir nedeni doğum doktoru sayısının son derece az olmasıdır. Şahadetnamesiz ebelerin sürekli meslekten men edilmeye çalışılması, şahadetnamelilerinse düzenli olarak ödüllendirilmesi ve doktorlar kadar olmasa da çeşitli haklarla donatılması bu çatışmanın merkezinde duruyordu.

Iskat-ı cenin

Osmanlı devleti, eğitim, şahâdetnâmelendirme ve kayıt altına almak suretiyle ebelerin faaliyetlerini denetim altına almaya ve böylece doğum sırasında meyda-

10 BOA DH.MKT 1503.67 (1305.Ş.12/24.4.1888).

11 BOA DH.MKT 372/10 (1312.Za.12/7.5.1895); başka bir tamir talebi için BOA A.MKT.NZD 35/98 (1267.Ş.4/4.6.1851).

12 BOA DH.MKT 1996/40 (1309.S.11/16.9.1891), BOA Y.PRK.ASK 176/45 (1319.B.10/23.10.1901).

na gelen anne ve çocuk ölümlerini azaltmaya ve doğurganlığı artırmaya çalışırken, nüfusun azalmasının en önemli sebeplerinden biri addettiği kürtajı yasaklamayı da önüne önemli bir hedef olarak koymuştur. Doğum ve döllenmeye dair bilginin göreceli olarak oldukça kısıtlı olduğu, etkili doğum kontrol yöntemlerinin bilinmediği bu dönemde ıskat-ı cenin, doğurganlığı kısıtlamanın ve istenmeyen gebelikleri sonlandırmanın en yaygın kullanılan yöntemlerinden biriydi. Ancak dönemin, nüfus artırmaya yönelik demografik kaygıları çerçevesinde ıskat-ı cenin, toplumun çok farklı kesimlerince, Osmanlı toplumundaki Müslüman nüfusun artmasını engelleyen esas ve en yaygın neden olarak kabul edilivermiştir. 1838'den itibaren devletin farklı kurumları ıskat-ı cenini yasaklayacak, buna başvuranları cezalandıracak adımlar atmaya başlamıştır. Kürtaj karşıtı kampanya, sadece siyasi iktidar eliyle yürütülmemiş, başka konularda sultana ve rejime muhalif olan doktorlar, bilim adamları, yazarlar, gazeteciler gibi dönemin aydınları, kürtajı yasaklamanın gerekliliğini savunup bu pratiğin ortadan kaldırılması arayışlarına destek vermiştir.

Geç Osmanlı nüfus politikalarının önemli bir ayağı olan kürtaj karşıtı hukuki ve kurumsal düzenlemeleri tartışmaya geçmeden önce bu göreceli olarak çok çalışılmış konuya ilişkin birkaç uyarı yapmak gerekir. Kürtaj üzerine yapılan tarihsel çalışmalar ağırlıkla mahkeme kayıtları, polis tutanakları, tıp kitapları gibi normatif nitelikli kaynaklara dayanmak zorunda kalmıştır (Grossman, 1995; Usborne, 1997; Rublack, 1997). Öncelikle, bu tip kaynaklar ele aldıkları toplumlarda kürtajın yaygınlığını abartma, olduğundan daha fazla gösterme eğilimindedir. İkinci olarak, bu belgeler tam da var olma, üretiliş sebepleri dolayısıyla inceledikleri toplumların incinmeye en açık, en kırılgan üyelerinin hikâyelerini anlatır. Üst sınıf kadınların kürtaj yapmadıklarını ya da "yasa dışı"na yakın çizgilerde gezinmediklerini gösteren hiçbir dişe dokunur kanıt ya da açıklama olmadığı hâlde arşivlerde ağırlıkla alt sınıftan kadınların kürtaj hikâyelerini bulabilmemiz ancak ve ancak onların kendilerini koruyacak maddi-manevi kaynaklara ve ilişki ağlarına sahip olmamasıyla açıklanabilir. Daha varlıklı ve güçlü kadınlar, istenmeyen hamileliklerinde kendilerine yardım edecek doktor ve ebelere ulaşıp onların ağızlarının sıkılığını garanti altına alabilecek maddi/manevi kaynaklara sahipken yoksul kadınlar bundan mahrumdur. Dolayısıyla polis ve mahkeme kayıtlarında üst sınıf kadınların hikâyelerini görmediğimiz için sadece alt sınıf kadınların kürtaja yöneldiği sonucuna varmak yanıltıcı olacaktır. Kürtaj üzerine çalışırken, çocuklarını düşüren kadınların profilini çıkartmak, çocuk düşürmek için kullanılan yöntemleri, hamileliğin ve çocuğun istenmeme nedenlerini tartışmak, kürtajın ne anlama geldiğini, yaşayanların bunu nasıl deneyimlediklerini düşünmek, kürtaj ve evlilik dışı cinsel ilişki arasındaki bağı sorgulamak, evli olup olmamanın çocuk düşürme kararındaki rolünü incelemek için her şeyden önce belgelerin bizi yönelttiği bu yanlı bakış açısını sorgulamak gerekmektedir.

Benim çalışmam da kısmen bu sorunlardan mustarip oldu kısmen de –çoğunlukla nafile bir çabayla– bunların üstesinden gelmeye çalıştı. Bu çalışmayı dayandırdığım kaynakların ağırlıklı kısmı, konunun mahrem doğası nedeniyle ister istemez Osmanlı devlet adamları, doktorlar ya da dönemin aydınları tarafından üretilmiş belgelerden oluşmakta. İstisnasız erkekler tarafından üretilen bu belgelere dayanarak Osmanlı toplumunda yaşayan kadınların çocuklarını düşürme deneyimlerini yeniden kurgulamaya çalışmak elbette kolay değil. İkinci olarak, kadınlar 19. yüzyılın ortalarından itibaren çocuk düşürme pratiğine daha çok mu yöneldiler yoksa bu konu, başka nedenler dolayısıyla mı görünürlük kazandı sorusu önemli bir sorudur. Kürtaja ilişkin sayısal verilerin yokluğu elbette ki konunun mahremiyetinden bağımsız düşünülemez. Ancak bu soruya net bir yanıt vermek kolay olmasa da nüfus politikalarının bütünlüğü içinde baktığımızda, 19. yüzyılın ikinci yarısında kürtajın uygulanmasının değil, görünürlüğünün arttığını varsaymamız çok da yanlış olmayacaktır. Doktorların ve devlet adamlarının kürtajın yaygınlığına niye bu kadar vurgu yaptığı da sorgulamamız gereken önemli başka bir konudur. İlk elden aktarılan yaşanmış deneyimlerin yokluğu, genelleme yapmamızı ayrıca zorlaştırmaktadır. Yine başka tarihçiliklerde olduğu gibi Osmanlı örneğinde de kadınların deneyimlerinin bize şöyle bir göz kırptığı belgelerde hemen istisnasız dul, hizmetçi ya da kimsesiz kadınları görüyoruz. Yukarıda da altını çizmeye çalıştığım gibi Osmanlı'da çocuk düşüren kadınların, toplumun incinmeye en açık kadınlarıyla sınırlı olmadığı aşikârdır. Karşımıza çıkan bu profil; hem arşiv ve belgelerin yanlı olmasıyla, yani belli bir çıkar doğrultusunda üretilmesiyle doğrudan ilişkilidir hem de bu belgelerin üretildiği toplumdaki sınıfsal, etnik, dinî ve toplumsal cinsiyete dayanan eşitsizlikleri yansıtır.

19. yüzyıl Türkçesinde, bugünkü anlamlarıyla kürtaj ve düşük için iki ayrı terim yoktu. Her iki durumu da anlatmak için "ıskat-ı cenin" kalıbı kullanılıyordu. "Iskat" kelimesi bir şeyi düşürmek anlamına gelir; bu kullanımda cenini, yani embriyo ya da fetüsü düşürmeyi kasteder (Redhouse, 1892; Sami, 1899). İncelediğimiz döneme ait belgeler bu kalıbı hem düşük hem kürtaj anlamında kullanır ve hangisinin kastedildiği ancak kalıbın kullanıldığı bağlam içinde açıklığa kavuşur. İslam hukuku darbeyle ya da şiddet kullanımı vasıtasıyla bir başkasının çocuğunun düşmesine sebep olmayı her zaman bir suç olarak görmüş ve gerekli cezaları tayin etmiştir (Akgündüz, 1988; Imber, 1997: 239). Kürtaj anlamında kullanılan ıskat-ı cenin ise dünyevi otoritenin ilgisini çekmemiş, dinin alanına bırakılmıştır. Ancak birden fazla dinî inancın olduğu bir toplumda kürtaja ilişkin farklı yaklaşım ve yorumların olduğu açıktır. Farklı inanç sistemlerinin farklı yorumları olduğu gibi, Osmanlı kadınlarının da mutlaka farklı algıları ve istenmeyen gebeliklerini sonlandırmak için farklı meşrulaştırma mekanizmaları vardı.

Aşağıda daha ayrıntılı tartışacağım gibi Osmanlı devlet adamlarının kürtajı yasaklarken asıl kaygısı Müslüman kadınların, çocuklarını düşürmelerinin önü-

ne geçmekti. Ama ıskat-ı cenine yönelik "İslami" bir anlayıştan bahsetmek bile çok sorunludur. Her şeyden önce İslam hukukunun değişmez bir ıskat-ı cenin yorumu yoktur; ne Şeriat ne de farklı fıkıh mezhepleri yüzlerce yıl boyunca değişmeden kalmıştır. Dolayısıyla ıskat-ı cenine ilişkin yaklaşımlar zaman içinde az ya da çok değişmiş, farklı fıkıh mezhepleri ıskat-ı cenini farklı şekillerde ele almıştır. Daha katı fıkıh mezhepleri ıskat-ı cenini ya günah kabul eder ya da annenin hayati tehlikesi olduğunda –o zaman bile ancak ceninin anne karnına düşmesinden sonraki ilk kırk gün içinde– müsaade ederler. Osmanlı'nın hukuk anlayışının da temeli olan ve daha esnek bir yaklaşıma sahip olan Hanefi mezhebine göre ise ceninin anne karnına düşmesinden sonraki yüz yirmi gün içinde, yani cenin ruh kazanmadan önce ve annenin hayati tehlikesi olması durumunda ıskat-ı cenin mekruh kabul edilir, yasaklanır ama haram da değildir. Elbette ki modern jinekolojinin doğuşundan önceki dönemlerden bahsettiğimizi ve döllenme, hamilelik ve rahimdeki ceninin gelişimi üzerine tıbbi bilginin kısıtlılığını hatırlayacak olursak bu zamanın (yüz yirmi gün) tayininin ne kadar esnek olabileceği, ceninin ruh kazanması denen şeyin bir yığın felsefi tartışmayı da beraberinde getireceği açıktır. Ancak bu farklı yaklaşımlara karşın İslam hukuku en genel anlamda annenin hayatını öncelikli kabul eder ve annenin hayati tehlikesi olması durumunda çocuk düşürme pratiğine kapı aralar. Tabii ki hayati tehlikenin ne olduğu ya da nelerin hayati tehlike kabul edileceği de ayrı bir yorum ve tartışma konusudur. Örneğin Hanefi mezhebine göre emzirirken hamile kalmak ya da emzirmeyi engelleyen bir sağlık sorununa sahip olmak ama sütninesi tutacak durumda olmamak gibi haller oldukça esnek bir yorumla kürtajı mekruh kılacak gerekçeler olarak kabul edilir (Somel, 2002; Demirci ve Somel, 2008; Bowen, 1997).

Devletin doğası ve işlevleri değişir, nüfus algısı yeniden şekillenirken çocuk düşürme konusu da daha önce göz ardı edilmiş olan pek çok mahrem alanla birlikte denetim altına alınmak üzere muktedirlerin gündemi hâline geldi. 1838'in son aylarında Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye, Dar-ı Şura-yı Bab-ı Ali ve Meclis-i Umur-ı Nafia Osmanlı topraklarında ıskat-ı cenin uygulamasının yaygınlığı üzerine kaygılarını ve bunun ortadan kaldırılması için atılması gerektiğini düşündükleri adımları yazışarak paylaştılar. 1838 öncesinde de kürtajı yasaklamaya yönelik bazı adımlar atılmışsa da[13] kapsamlı ve bütünlüklü politikalar ancak bu tarihten sonra, Tanzimat Fermanı'nın hemen arifesinde formüle edilmiştir.[14]

Kasım 1838'de, Meclis-i Umur-ı Nafia hazırladığı bir layihayla hem ıskat-ı cenin uygulamasına yönelik görüşlerini dile getirir hem de kadınların sıkça başvurduğu bu yöntemin ortadan kaldırılması için gerekli gördüğü adımları belir-

13 Kürtajı yasaklamaya yönelik erken adımların örneği için BOA Cevdet Sıhhiye 1026 (N.1204/4.1790), BOA Cevdet Adliye 108 (1204.L.9/22.6.1790) ve BOA Cevdet Sıhhiye 9/437 (1242.Ş.12/11.3.1827).

14 "Meclis-i Umûr-u N fianın Layihası," *Takvim-i Vekayi*, 1254.Ş.28/16.11.1838, ayrıca *Muharrerat-ı Nadire* (İstanbul, 1289/1872):750-752.

tir. Kürtajın yasaklanmasında öncü olan bu layihada "bir devletin tezayüt-i miknet ü kuvveti ve tevâfür-i şevket ve saltanatı" nüfusun büyüklüğüyle özdeşleştirilir.[15] Aslında nüfusun sayısal büyüklüğünün askerî, ekonomik ve siyasi güçle özdeşleştirilmesi sadece Osmanlı aydınlarına özgü olmayıp dönemin Avrupalı aydınları arasında da yaygın bir görüştü (Szreter, 1996; Patriarca, 1996; Davin, 1997; Cole, 2000; Camiscioli, 2001). Bu bakış açısına göre çocuk doğurmak, neredeyse milli ve hatta insani bir vazifedir. Ancak bu belgelere göre belli ki Osmanlı toplumunun kadınları, hele ki Müslüman kadınları, bu kutsal vazifeyi yeterince ciddiye almamakta, çocuk düşürme cinayetini işlemektedirler.[16]

Meclis-i Umür-ı Nafia'ya göre Osmanlı kadınlarını bu cinayete iten iki temel sebep vardır: Kimileri sefahatten vazgeçemedikleri için çocuklarını düşürürken, kimileri de sefalet yüzünden bu cinayete sürüklenmektedir. Tenperverlikle itham olunan birinci tip kadınlar, çocuk yetiştirmenin zorluklarından, anneliğin getirdiği sorumluluklardan kaçmak, gece hayatından ve sefahatten geri kalmamak için çocuk doğurmak istemezler. Tenperverliğin vurgulandığı bu tartışmada asıl vurgu kadınlara ve kadınlığa yapılırken sefalet bahsinde vurgu kadından aileye kayar. Bu ikilik içinde tenperverlik nedeniyle çocuk düşüren kadınlar daha çok öteki dünyanın cezalarıyla korkutulmak suretiyle caydırılmaya çalışılırken sefalet nedeniyle çocuk düşürme bahsinde muhatap alınan kadınlar değil, "aile"dir: Bu sefer kürtajı engellemenin yolu aileye verilecek yardımlar üzerinden düşünülür.

Nüfusa ilişkin kaygıların dile getirildiği bu belgelerde dinî temalar önemli bir yer kapsar. Kürtaj/çocuk düşürme eylemi "rıza-yı Bârî'ye mügayir", "madde-i kabiha", "katl-i nefs", "günah-ı azimdir" ve çocuk düşürenler/kürtaj yapanlar "mücazat-ı uhreviyeye mazhar olacak"tır. Kürtaj/çocuk düşürme hem "irade-i Sübhaniyyeye muhalif" hem de "tenakus-ı ahaliyi müstevcib" bir âdettir.[17] Yani kürtaj Allah'ın rızasına aykırı bir cinayet, büyük bir günahtır. Kürtaj yapanlar ahrette günahlarını ödeyecek, büyük cezalara çarptırılacaklardır.

Ancak Müslüman kadınlar arasında kürtajın yaygınlığının altını çizen ve bunu engellemeyi hedefleyen politikaların bu erken aşamasında alınan en önemli önlem ebe, eczacı ve tabiplerin, inançlarına göre hahambaşı, patrik ya da İstanbul kadısı huzurunda kadınlara çocuk düşürücü ilaçlar sağlamayacaklarına dair yemin etmeleriydi.[18] Dahası kullanılan dilin ahlakçı niteliğine ve tenperverlik, sefahat, düşkünlük eleştirisine rağmen Osmanlı devleti kürtaj yapan kadınları

15 *A.g.b.*.

16 *A.g.b.*.

17 Örneğin Üsküp için BOA Cevdet Dahiliye 3225 (1254.N.13/30.11.1838) ve BOA Cevdet Dahiliye 51/2519 (1254.L.15/1.1.1839); Rumeli için BOA Cevdet Sıhhiye 7/306 (1254.L.25/ 11.1.1839); Niğde için BOA Cevdet Dahiliye 131/6543 (1254.Za.3/18.1.1839); Vize için BOA Cevdet Dahiliye 36/1790 (1254.Za.5/20.1.1839); Babadağ için BOA Cevdet Sıhhiye 12/566 (1254.Z.13/27.2.1839); İskenderiye için BOA Cevdet Dahiliye 136/6794 (1254.Z.19/5.3.1839).

18 BOA A.DVN.NMH 2/15 (1254.Ş.25/13.11.1838).

değil, onlara kürtaj yaptıran ya da bu amaçla kadınlara ilaç tedarik eden ebe, tabip ve eczacıları hedef almıştır.

Bu son derece ahlaki ve dinî vurgulu söyleme rağmen devlet adamları da kurumlar da çocuk düşüren kadınların bizzat kendisini suçlulaştırmaktan ve cezalandırmaktan kaçınmıştır. Üstelik ıskat-ı ceninin zararlarından, dine aykırılığından bahseden, çocuk düşürmenin ne kadar büyük bir günah olduğunu söyleyen bu belgeler çocuklarını düşürenleri öte dünyada bekleyen cezaları anlatmalarına karşın bu günah için bu dünyada belli bir ceza da tanımlayamamış ya da tanımlamamışlardır. Çocuk düşüren kadınları değil, onların çocuk düşürmesine yardım eden, doktor, ebe ve eczacıları bundan men etmeye çalışmışlardır.

Belki de bu yaklaşım nedeniyle, Meclis-i Nafia'nın layihasından sadece iki yıl sonra, 1840'ta (1 Rebiyülevvel 1256) yürürlüğe giren Ceza Kanunnamesi'nde ıskat-ı cenine ilişkin madde bulunmaması şaşırtıcı değildir. Dahası 1851'de yayımlanan Kanun-ı Cedid de kürtaja ilişkin madde içermez (Akgündüz, 1986: 803-831; Demirci ve Somel, 2008). 1838-1858 arasında, kürtajı yasaklamaya yönelik en önemli önlem yukarıda da belirttiğim gibi ebe, doktor ve eczacıların çocuk düşürtmeyeceklerine, çocuk düşürtmeye yönelik ilaç hazırlamayacaklarına dair yemin etmeleridir. Bu dönemde onlara uygun görülen tek ceza, yeminlerini tutmayanları öte dünyada bekleyen ceza ve eziyetlerden bahsetmektir. Yani ıskat-ı ceninin pratikte cezası yoktur ya da başka deyişle ıskat-ı cenin fiilen yasa dışı değildir.

1858 Ceza Kanunnamesi Osmanlı topraklarında ıskat-ı cenine değinen ilk ceza yasasıdır. Iskat-ı cenin konusu *Iskat-ı Cenin ve Karışık Meşrubat ve Kefilsiz Semmiyat Füruhat Edenlerin Mücazat-ı Mürettibesi* başlığı altında ele alınır. Yasanın 192. ve 193. maddeleri kürtaja değinir. 192. madde bir kadının düşük yapmasına yol açmakla ilişkilidir. 193. madde ise bir hamile kadının rızası dâhilinde olsa da ona düşük yapması için ilaç içiren ya da başka vasıtalarla yardım eden kimsenin altı aydan iki seneye kadar hapis olunacağını ve eğer buna sebep olan kişi tabip ve cerrah veya eczacı ise muvakkaten küreğe konulacağını söyler (Akgündüz, 1986: 803-831).

1858 Ceza Kanunnamesi, çocuğunu düşüren kadına değil, buna yardımcı olan şahıslara yönelmesiyle kendisinden önceki yaklaşımla bir süreklilik içerir. Ancak kürtajın ceza yasasında yer almasıyla paralel olarak 1850'lilerin sonlarından itibaren kürtaja bakış açısı da biraz daha farklı ve somut bir zemine kaymaya başlar. Kürtaj yapan kadınları sefahat/sefalet hattında ikiye ayıran yaklaşım ortadan kalkmasa da sefahate yapılan vurgunun yerini daha çok sefalete yapılan vurgu alır ve kadınları öte dünyanın cezalarıyla korkutan bir üslup yerine bu dünyada önerilen yardımlar sayesinde onları kürtajdan vazgeçirmeye yönelik bir politika öne çıkar. Yasada ıskat-ı cenin teriminin içeriğindeki belirsizlik hâlâ devam etmektedir. Ancak kürtajda kullanılan ilaçların diğer zehirli içeceklerin satışıyla birlikte ele alınıp değerlendirilmesi, konunun ahlaki bagajının

biraz olsun hafiflemeye başladığını, kamu sağlığının bir parçası olarak ele alınacağını da akla getirir.

Iskat-ı cenin konusunun Ceza Kanunnamesi'ne girmesiyle aynı bağlamda değerlendirilebilecek önemli bir başka gelişme de Cemiyet-i Tıbbiye-i Şahane'nin hazırladığı ve Sadaret makamına sunduğu takrirdir.[19] Bu raporda kadınları çocuklarını düşürmeye iten nedenler, bu nedenleri ortadan kaldırmak için gerekli çareler ve alınabilecek önlemler neredeyse ilk defa bu kadar açık, ayrıntılı ve ayakları yere basar şekilde tartışılır.[20] Cemiyet-i Tıbbiye de ıskat-ı cenini, nüfus azalmasına yol açan en önemli nedenlerden biri olarak görmektedir. Bu doğrultuda kürtajın Osmanlı topraklarında son derece yaygın olarak uygulandığını, her sınıftan her kesimden kadının gizlemeye ihtiyaç bile duymadan çocuklarını düşürdüğünü öne sürer.[21] Cemiyet-i Tıbbiye'nin raporu, nüfusun büyüklüğüyle devletin ekonomik, askerî ve siyasi gücünü özdeşleştiren anlayışı paylaşmaktadır. Ancak bu belgenin asıl önemi, önerdiği somut politikalarda yatar. Cemiyet-i Tıbbiye öncelikli olarak kürtaj pratiğini önlemeye yönelik bütünlüklü politikalar geliştirecek bir kamu kurumu oluşturulmasını teklif eder. Osmanlı kadınlarını çocuk düşürmek alışkanlığından vazgeçirmek için bu tip kadınların "şedidâne tedibleriyle ıskat-ı cenine cüret eyleyen taife-i nisa haklarında mücâzat-ı terhibiyye icrası" ve "etfal-i nisanın terbiyelerine ve ahlaklarına dikkat ve itina olunması" gerekmektedir. Yani çocuk düşüren kadınların cezalandırılmak suretiyle terbiye edilmesi hatta daha çocukluktan itibaren kadınların ahlak ve terbiyelerine özen gösterilmesi gerektiği söylenir. Daha somut bir öneri, çocuk bakamayacak durumda olanların caydırılması için çocuklara bakacak kurumlar oluşturulmasıdır. Bu doğrultuda, terk edilen Müslüman ve fukara çocukların bakımı için hayır kurumları kurulması gerektiği vurgulanır. Raporda son olarak yediden fazla çocuğu olan ailelere maaş bağlanması önerilir.[22] Bu dönemde yoksul ailelere verilmeye başlanan çocuk yardımları ve tevem maaşları,[23] yani ikizlere yönelik yardımlar, terk edilmiş bebekleri evlat edinen kimselere verilen maaşlar,[24] ölen bebekleri gömmeden önce ölüm sebebine dair doktor raporu

19 BOA İ.MVL 567/15500 (1283.L.25/ 2.3.1867).

20 BOA HR.TO 432/26 (1859.5.1).

21 Agb.

22 Agb.

23 Buna örnek belgeler sayılamayacak kadar çoktur. Sadece bir kaç örnek için BOA İ.MVL 310/12974 (1270.Za.1/26.7.1854), BOA İ.MVL 312/13056 (1270.Za.18/ 12.8.1854), BOA İ.MVL 313/13125 (1270.Z.3/27.8.1854), BOA İ.MVL 313/12127 (1270.Z.3/27.8.1854), BOA İ.MVL 320/13562 (1271.Ra.6/ 27.11.1854), BOA İ.MVL 337/14552 (1271.Za.28/12.8.1855) ve BOA A.MKT.NZD 143/100 (1271.B.24/12.4.1855).

24 Aynı şekilde arşivde bu konuda da çok sayıda örnek bulmak mümkündür: BOA İ.MVL 91/1854 (1263.Ra.24/12.3.1847), BOA Cevdet Belediye 90/4467 (1255.Za.29/3.2.1840), BOA İ.MVL 112/2632 (1264.M.23/ 31.12.1847), BOA Cevdet Maliye 690/28280 (1267.Z.9/5.10.1851), BOA İ.MVL 228/7822 (1268.Ra.16/9.1.1852), BOA İ.MVL 263/997 (1269.Ca.22/3.3.1853), BOA İ.MVL 313/13122 (1270.Z.3), BOA İ.DH 295/18609 (1270.C.11/11.3.1854) ve BOA İ.MVL 391/17024 (1274.B.23/ 9.3.1858).

alınması zorunluluğu,[25] 1896'da Darülaceze'nin açılması, bu kurumda öksüz ve yetim çocuklara da bakılması, 1902'de tam da amaç doğrultusunda Darülhayr-ı Ali'nin kurulması, Cemiyet-i Tıbbiye'nin önerilerinin kabul gördüğünün ve kısmen hayata geçirildiğinin kanıtlarıdır. Bu da kürtaja ilişkin bakış açısının, dinî/ahlaki bir zeminden, maddi/dünyevi bir zemine çekilmeye başladığının bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu çerçevede kürtajın hem ceza yasasında görünür hâle gelmesi hem sosyal politikaların bir parçası olarak ele alınması önemlidir. Iskat-ı cenin terimi hâlâ hem kürtaj hem düşük anlamına gelmeye devam etse de fiiliyatta kürtaj, hem yasa koyucular hem de diğer otoriteler tarafından doğum politikalarının önemli bir ayağı olarak ele alınmaya başlanmıştır.

Hamilelik

Hamileliğin tıbbileştirilmesi Osmanlı nüfus politikalarının bir başka önemli ayağıdır. Ancak en başta belirtmeliyim ki tıbbileştirme derken bu son derece doğal deneyimin, doğallığından koparılıp doktorlar tarafından denetlenmesi gereken bir süreç olarak yeniden kavramsallaştırılmasını kastediyorum. Bu bölümde, yukarıda ele aldığım yasal ve kurumsal dönüşümlerden biraz uzaklaşıp doğum politikalarının söylemsel/ideolojik boyutlarını tartışacağım. Başka bir deyişle hamilelik ve doğumun tıbbi bilginin tekeline alınması çabalarından bahsetmekle birlikte bu bölümde dikkatimi kurumsal gelişmeler ve dönüşümlere değil, söylemsel ve ideolojik alana çevireceğim.

Belgeler, her ne kadar doğum sırasında gerçekleşen ölümlerin azaltılmasına yönelik adımların "Osmanlı Sultanının şefkat ve merhametinden" kaynaklandığını öne sürse de ölümleri azaltmak, doğurganlık oranlarını yükseltmek sadece insani bir vazife değil, asıl olarak politik bir hedefti. Başka konularda birbirlerine çok zıt görüşleri olabilen devlet adamları ve elitler nüfusun, devletin ekonomik, siyasi ve askerî gücünün en önemli bileşeni olduğu konusunda hemfikirdi. Ancak burada tekrar hatırlatmalıyım ki büyük bir nüfus güçlü bir ekonomi ve askerî başarının temel koşulu kabul edilmekle birlikte nüfus politikaları, sadece vergi toplamak ya da askere alınacak nüfus tabanını genişletmeye indirgenemez. Nüfus artış hızının denetimi nüfus kontrolünün diğer mecralarıyla birlikte yeni bir yönetim anlayışının önemli bir unsuruydu. Devletin yönetebilmek için nüfusunu bilmeye ihtiyacı olduğu gibi nüfusun azalmasını ya da çoğalmasını denetlemek de bu yönetim anlayışının temel bir parçasıydı. Böyle bakınca ebeliğin dönüşümü, profesyonelleşmesi ve kontrolü, kürtajın yasaklanması, hamileliğin ve kadın bedeninin tıbbileştirilmesi de asıl olarak kadın bedeni ve cinselliğinin denetlemesine ilişkindir. Hamilelik üzerine söylemlerin analizi de ancak böyle bir bağlamda, kadın cinselliğinin kontrolüyle ilişkilendirildiğinde anlam kazanır. Hamileliğin sağlıklı geçirilmesi kaygısı sadece tıbbi ya da sağlıklı

25 BOA İ.DH 1185/92723 (1307.Za.12/30.6.1890).

yaşama ilişkin bir endişeyi ifade etmez; hamile bir kadının ve doğması muhtemel bebeğin, devlete ait olduğunu ima eder. Böyle bir çerçeveden bakıldığında, kürtajın yasaklanması tartışmasıyla hamileliğin sağlıklı geçirilmesi öğütleri aynı kaygının farklı veçheleridir. Doğacak bebek, sadece ebeveynine değil, devlete de aittir; dolayısıyla kürtajla doğumdan kaçınmak da hamilelikteki özensizlikler yüzünden bebeğin mükemmel olmamasına yol açmak da topluma zarar vermek anlamına gelecektir.

Osmanlı aydınları için kadın bedeni, doğurgan olduğu sürece ya da doğurganlık kapasitesiyle dikkate değer bir konu hâline gelmiştir. Kadın bedeninin asıl vazifesi çocuk doğurmak ve bu çocuğun topluma hizmet edebileceği zamana kadar bakımını üstlenmektir. Dolayısıyla bu beden, doğurganlığı artacak, en iyi evlatları dünyaya getirecek şekilde disipline edilmelidir. Bu disipline en çok ihtiyaç duyulan zaman ise hiç şüphesiz hamileliktir. Hamilelik her ne kadar bir hastalık hâli olmasa da tıbbi bir bakımın, doktor kontrolü ve denetiminin gerektiği bir dönemdir. Dolayısıyla hamilelikten itibaren bu beden, topluma gerekli olan en sağlıklı ve en mükemmel çocukları dünyaya getirmek üzere şekillenmeli, terbiye ve disipline edilmelidir. Ancak bir doktorun tavsiye ve denetimiyle geçirilen bir hamilelik en mükemmel çocuğun doğmasını sağlayabilir.

Doğum politikalarının barındırdığı ideolojik boyutun en belirginleştiği alanlardan biri 19. yüzyılın son on yılında ortaya çıkan hamilelik el kitaplarıdır. Bu kitaplar hamilelere yönelik nasihatler verir; hamilelik sırasında yaygın olarak karşılaşılan bazı soruları cevaplandırmaya çalışır. Gayet pratik bilgiler içeren bu kitaplar, verdikleri nasihatlerin yanı sıra eleştirel bir incelemeye tabi tutulduklarında doğum, cinsellik, annelik gibi konularda son derece normatif yaklaşımlar içerir. Dolayısıyla hamilelik sırasındaki bakıma yönelik bu nasihat kitapları aslında Osmanlı aydınlarının, doktorlarının doğum, çocuk bakımı ve anneliğe ilişkin ideolojik bakışını da yeniden kurgulamamızı mümkün kılar. Dahası nasihat kitapları, sadece seçkinci bir bakışı yansıtmaz, normatif yaklaşımları dolayımıyla da olsa birtakım gündelik pratiklerin zenginliğine nüfuz etmemizi sağlar.

Osmanlı topraklarında ilk hamilelik el kitapları 19. yüzyılın son çeyreğinde basılmaya başlandı. Bu kitaplarda bugün aşina olduğumuz tarzda, annelere hamilelikleri sırasında ve doğumun hemen sonrasında onları nelerin beklediğini anlatılıyor ve hem kendilerinin hem de bebeklerinin sağlığı için tavsiyelerde bulunuluyordu. Ancak bu kitaplar, sağlıklı ve huzurlu bir hamileliğe ilişkin verdikleri bilgiler bir yana, doğum politikalarının ve kadın bedenine dair ideallerin satır aralarında da olsa ifade edildiği önemli mecralardır. Nasihat kitapları sadece hamilelikte gereken bakımdan bahsetmiyor, "ideal" hamilelik deneyimini de bizzat inşa ediyordu. Dolayısıyla bu kitaplar Osmanlı nüfus politikaları bağlamında ve ebelik ve kürtaj karşıtı politikalarla ilişkilendirilerek incelendiğinde bu ideal deneyimin ne olduğunu, kadın bedenine ilişkin normları, ne-

yin makbul olup olmadığını da yeniden kurgulamamızı ve tartışmamızı sağlar. Hamilelik sırasındaki bakıma ilişkin literatür, doğası itibariyle oldukça normatiftir. Bu literatür tıbbi, kurumsal ve yasal diğer düzenlemelerle birlikte ele alındığında Osmanlı kadınlarına çocuk doğurmak üzerinden atfedilen rolü bir yandan belirginleştirirken bir yandan da bu politikaları eleştirel bir biçimde ele almamıza olanak sağlar. Yukarıda da işaret ettiğim gibi sadece hamilelik sırasında uyulması gereken kuralları, yapılması gereken bakımı anlatmaz, kadın cinselliği ve doğurganlığının kontrol edilmesine yönelik varsayımları da gözler önüne serer. Doğumla ilişkili olarak yaşanan deneyimlerin dönüşümünü de tüm dinamizmi içinde yeniden kurgulamamızı sağlar.

Osmanlı Türkçesinde kadın doğum ve jinekoloji üzerine modern anlayışlar içeren ilk kitap, tespit edebildiğim kadarıyla 1880/1881'de basılan *Fenn-i Vilade*'dir. Bu kitap Alman bir doktor/ebe olan Skanzoni'nin kitabının tercümesiydi ve İbrahim Atafi, Hüseyin Ramiz, Nafiz Serya, Hüseyin Sabri ve Ahmed Hilmi'den oluşan bir ekip tarafından Almanca aslından değil, Fransızca çevirisi esas alınarak çevrilmişti. Tıp okulları müfredatı kapsamında, kadın hastalıkları ve doğum derslerinde kullanılmaya yönelik olan bu kitap, genel okuru hedef almıyor, bu konuda uzmanlaşacak doktor ve tıp öğrencilerine hitap ediyordu. Bu kitap, sadece birkaç yıl sonra basılmaya başlayan kitapların aksine görsel imaj ya da resim kullanmaksızın hazırlanmıştı. Yine yukarıda işaret etmeye çalıştığım gibi, özellikle yüzyılın ortalarında kadın doğum ve ebelik eğitimi alan tıp öğrencilerinin bilgileri sadece teoriyle kısıtlıydı ve pratikte bir doğuma tanık olmadan yetişiyorlardı. Tıp kitaplarında kullanılan görsel malzemeler bu açığı kapatmaya yönelik ufak da olsa bir fırsat sunuyordu. Görsel malzeme kullanılmaması ise eğitimin bu eksikliğini iyice belirginleştiriyordu. Ancak doktorlar, büyük bir ısrarla bilginin önemine işaret ediyor, kendi üstünlüklerini bu işi kitaplardan öğrenmiş olmak üzerine kuruyorlardı; pratik alandaki yetersizliklerini teoriye hâkimiyetin önemini abartarak örtmeye çalışıyorlardı.

Osmanlıca yazılmış ilk hamilelikte bakım kitabı, *Fenn-i Vilade*'den kısa bir süre sonra yayımlandı. *Haml ve Vaz'-ı Haml* isimli bu kitap, Halid Ziya'nın (Uşaklıgil) yaptığı bir uyarlamaydı. Halid Ziya'nın çalışması, dönemin ünlü Fransız doktoru ve entelektüeli Auguste Debay'in *Hygiène et physiologie du mariage: Histoire naturelle et médicale de l'homme et de la femme mariés dans ses plus curieux détails* (Evlilik Fizyolojisi ve Hijyeni: Evli Kadın ve Erkeğin Doğal ve Tıbbi Tarihinin En Merak Uyandıran Detayları) (1859) isimli oldukça popüler ve çoksatar kitabının kendi seçmiş olduğu bölümlerinin çevirisine dayanmaktadır. Halid Ziya'nın bu uyarlamasından on yıl kadar sonra 1900/1901'de Besim Ömer, hamilelik sırasındaki bakım hakkında ilk telif eseri *Gebelik ve Gebelikte Tedabir*'i yazdı ve yayımladı. *Gebelik ve Gebelikte Tedabir* Besim Ömer'in hamilelik sırasındaki ve doğum sonrası anne ve çocuk bakımına ilişkin serisinin ilk kitabıdır. Bu serinin ikinci kitabı *Doğururken ve Doğurduktan Sonra* doğum sonra-

sı anne sağlığını, üçüncü kitap *Sıhhatnüma-yı Nevzad* ise doğum sonrası bebek bakımını konu alır.[26]

Halid Ziya'nın *Haml ve Vaz'-ı Haml*'i sadece seksen bir sayfadan oluşan oldukça ufak bir kitap. Halid Ziya'nın seçip tercüme ettiği bölümler hamilelik sırasında bakım ve bu dönemde ve doğum sırasında karşılaşılan riskler üzerine. Kitapta hamilelik sırasında cinsel ilişki, aşerme, duygusal gel-gitler gibi ilgi çekici ve popüler konular ele alınmakta. Bu kitap sadece bebek bekleyen annelere değil, üstelik bazen doğrudan babalara da hitap ediyor. *Gebelik ve Gebelikte Tedabir* ise standart boyutta yüz bir sayfadan oluşan bir kitap. Besim Ömer'in bu eserinin yetmiş sayfalık önemli bir kısmı, beslenmeden giyime, eğlenceden yıkanmaya kadar hamilelik sırasındaki bakımın çok çeşitli ayrıntılarına yer veriyor.

19. yüzyılın hamilelik el kitapları hamile kadınlara bedenlerine nasıl bakmaları gerektiği, hamilelik sırasında hem kendilerinin hem de doğacak bebeklerinin sağlıklarını nasıl koruyacakları ve doğumlarını nasıl güvenle yaşayabilecekleri konularında tavsiyelerde bulunuyordu. Bu kitaplar sayfalarının bir kısmını da doğum sonrası bakıma ayırıyordu ama çocuk bakımı ya da doğum sonrası anne sağlığı konusu genellikle ele alınmıyor, bunlar başlı başına bir kitap konusu kabul ediliyordu. Bu kitapların dilinin oldukça normatif olduğu söylenebilir, yani bu kitaplar sadece belli "doğru"lar varsaymakla kalmıyor, kendi tarif ettiği nasihatlerin dışında kalan yaklaşımları dışlıyor, itham ediyor, "yanlış" sayıyordu; nasihatlere uymamayı neredeyse kabahat kabul ediyordu. Dahası bu kitaplar verilen nasihatleri fen, doğa kanunu, insan doğası, dinî ve ahlaki zorunluluk gibi çok farklı ve hatta bazen kitapların varoluş sebepleriyle bile çelişen yerlerden temellendiriyor; böylelikle verilen nasihatlere itiraz etmeyi, bunları sorgulamayı neredeyse imkânsız kılıyordu. Bu da müstakbel annelere bu nasihatlere uymaktan başka bir seçenek tanımıyordu. İlginç bir şekilde, savunulan pozitif tıp anlayışı ve talep edilen koşulsuz itaat arasındaki çelişki bir bahis konusu değildi.

Yukarıda da işaret ettiğim gibi bu nasihat kitaplarının dili son derece normatiftir. Bu normatif nitelik özellikle hamilelik sırasında bedeni disipline etmenin neden gerektiğinin anlatıldığı giriş bölümlerinde iyice belirginleşir. Bütün farklarına rağmen hem Halid Ziya'nın hem Besim Ömer'in kitaplarının da temel konusu "disiplin"dir. Bu disiplin anlayışı *terbiye-i bedeniye* ve *terbiye-i maneviye* kavramlarıyla ifade edilir. Doğacak çocukların sağlığı, sıhhati, ahlakı, karakteri annenin terbiye-i bedeniyesine, yani bedensel disiplinine bağlıdır. Dolayısıyla hem yüksek ahlaklı hem de sağlıklı bir bünyeye sahip bir çocuk yetiştirmek isteyen anne, her şeyden önce kendi bedenini terbiye etmelidir. Besim Ömer'e göre kadınları terbiye etmek, onlar aracılığıyla gelecek nesillerin ve tüm insanlığı terbiye edilmesini sağlayacaktır. Doğacak çocukların sağlık ve sıhhati, bedeninin sağlamlığı, mizacı annesinin sağlığına, sıhhatine bağlıdır. Dolayısıyla çocuk-

26 Burada ayrıntılı tartışamayacak olsam da bu konuda bazı başka temel kaynaklar vardır: bkz. Uşaklıgil (1893) ve Tahir (1915).

ların sağlam olması için önce annenin sağlıklı olması gereklidir ve bunun için de annenin bedeninin disiplin ve terbiye edilmesi elzemdir (Ömer, 1900/1: 1). Hele ki hamilelik sırasındaki bedeni terbiye son derece önemlidir.

Besim Ömer'e göre kadınların bedensel terbiyesi üzerine yapılacak her tartışma bütün insanlığın menfaatini sağlayacaktır. Dahası kadınların bedeni ve manevi terbiyesine harcanan çaba, medeniyet ve insanlık için sarf edilecek en kutsal, en mukaddes çabadır, çünkü kadın insan soyunun kaynağıdır (*a.g.y.*). Kadınların terbiyesi, önce çocuğun daha sonra da toplumun terbiyesi için son derece önemlidir. Önce kadın bedenen ve manen terbiye edilmelidir ki tüm insanlık terbiye edilebilsin. Anneye bu disiplin verilmezse toplum için gösterilecek çaba da imkânsızlaşacaktır. Kadın, Besim Ömer'e göre öncelikle anne, validesidir. Kadını annelik vazifesi üzerinden tanımlamakla, anneliğin kutsanması bir bütün oluşturur. Annelik hiç şüphesiz aile içinde tanımlanmaktadır. Besim Ömer'in ifadesiyle "Aile demek kadın demektir; ailelerin saadeti ise kadınların hüsn-i tenmiye ve terbiyesine mütevakkıftır," (1900/1: 7).

Dolayısıyla aslında hamilelik el kitapları hamileliğin tıbbileşmesini savunurken bunu hamile kadınların sağlığı için değil, toplumun sağlığı için ister. Çünkü kadının bedeni kendisine ait değildir. Kadın her ne kadar o bedenin içinde yaşasa da onu neredeyse toplumdan ödünç almıştır. Bedenine iyi bakmak, terbiye etmek, doktor nasihatlerine uymak topluma karşı bir vazifedir. Ancak bu vazifenin ne kadar erken farkına varırsa o kadar başarılı sonuçlar verecektir. Dolayısıyla geleceğin annelerini yetiştirmeye, genç kızları eğiterek başlamak doğru olacaktır. Besim Ömer'e göre genç bir kızı manen ve bedenen disipline etmek, ileride anne olacağı için çok önemli bir görevdir. Üstelik ileride anne olduğunda disipline edilmiş olan bu genç kadın sahip olduğu özellikleri çocuklarına da aktaracak, sahip olduğu güzel özelliklerden tüm ailesi faydalanacaktır (Ömer, 1900/1: 2). Ancak bedensel ve manevi disiplin çoğunlukla bir arada anılsa da Besim Ömer'e göre bedensel disiplin, manevi disiplinden önce gelir: Önce beden terbiye edilmelidir ki kişi ahlaklı olabilsin, maneviyatı sağlam olabilsin. Bedensel disiplin sağlanmadan iyi ahlaklılığın da sağlanması mümkün değildir (*a.g.y.*). Yani bedeni terbiye etmeden ahlakı terbiye etmek de mümkün değildir.

Ancak bütün bu disipline edici söyleme karşın bu metinleri kadın bedeni üzerinde mutlak bir kontrolün oluşturulduğu metinler olarak yorumlamak fazlasıyla indirgemeci olur. Nihayetinde bedeni terbiye etmeye yönelik nasihatlerin bütün ayrıntılandırılmış tariflerine karşın, son tahlilde hayatlarını biçimlendirecek olan hamile kadınların kendisidir. Dolayısıyla bu nasihat kitapları her halükârda annelere özne olabilecekleri büyük bir alan açar: Hele ki bu kitaplarda verilen tavsiyeleri izlediklerinde, bedenlerini bu tavsiyeler ışığında terbiye ettiklerinde neredeyse doktorların ortakları, doktorlar kadar önemli özneler olarak kabul edilirler.

Kısırlık

Bu makalede son olarak Osmanlı nüfus politikalarının, önemli bir ayağı olan kısırlık ya da istendiği hâlde çocuk sahibi olamama sorununa yaklaşımını ele alacağım. Kısırlık ve hamile kalmaya ya da doğurmaya engel sorunlar üzerine yapılan tartışmalar kadın bedenini ve bu bedene ilişkin varsayımları oldukça sarih bir şekilde ele alır. Nüfus politikaların diğer mecraları gibi kısırlık tartışması da kadınları doğurganlıklarıyla tarif eder, kadın bedenini kadınlara ait değil devlete ait ve dolayısıyla politik iradenin ve tıbbi bilginin müdahale edip şekillendirebileceği bir alan olarak görür. Kadınlar hamile kalıp çocuk doğurdukları, tanımlanan ideallere uyan çocuklar yetiştirdikleri sürece özneleşir. Kısır kadınlarsa ya doktorlar tarafından tedavi edilmesi gereken itaatkâr hastalar ya da hatalarının bedelini ödeyen kurbanlar olarak kurgulanmaya çalışılır.

Kadın doğumu ve üremeye ilişkin modern tıbbi bilgi 17. yüzyıldan itibaren gelişmeye başlamış olsa da kısırlık konusuna ilişkin bilgi ve tedavilerin ortaya çıkması 19. yüzyılın sonunu buldu. Osmanlı aydınları doğurganlığı artırmayı neredeyse milli bir vazife olarak kavramıştı. Ama bazı kadınlar bu vazifeyi yerine getirmelerine mani olan kusurlara sahipti. Osmanlı tıp adamları bu doğrultuda kısırlık konusunda yeni görüş ve tedavileri hızla kendi toplumlarına aktarma çabasına girişti. Kısırlık üzerine söylemler kısırlığın tek bir nedeni olmadığını, farklı nedenlerden kaynaklandığını, dolayısıyla çözümlerinin de çok çeşitli olacağını düşünüyordu. Bazı yazarlar kısırlığı fizyolojik, bedensel bir sorun olarak görüyor, çözümü doktor tedavisinde arıyorlardı. Bazıları ise kısırlığı kişinin yanlış davranış ve hatalarından kaynaklanan bir sonuç olarak değerlendirip çözümün bazı ahlakî davranış değişikliklerinden geçtiğine inanıyordu. Bazı yazarlar, kısırlığı evlilikte mutluğun önünde bir engel olarak nitelendirirken, diğerleri kısırlığın mutsuzluğun nedeni değil sonucu olduğuna inanıyordu. Bazı yazarlar "ilkah-ı suni" (suni döllenme) gibi tıbbi gelişmeler sayesinde kısırlığın kısa zamanda tedavi edilebileceğine inanırken, diğerleri bu çözümlerin hayata geçirilmesinin uzun yıllar alabileceğini söylüyordu. Kısacası, kısırlık üzerine söylenen ve yazılanlar çok farklı bakış açılarını temsil ediyor ama her koşulda bu görüşler onları ifade edenlerin daha büyük ölçekli politik görüşlerini yansıtıyordu.

Kısırlık üzerine yazan ve düşünen çok sayıda doktor ve araştırmacı olmakla birlikte, Besim Ömer kısırlık üzerine yazdığı kitapla bu konuda da önemli öncülerden biridir. Başka konulardaki çalışmalarında bu konuya değindiği gibi, 1890/1891'de yazdığı *Ukm ve Anânet* (Kısırlık ve İktidarsızlık) isimli kitabını sadece bu konuya ayırıp bu iki meseleyi nedenleri ve tedavilerini de ele alarak ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Bu çalışmasında doğurganlığa ilişkin sorunları fizyolojik, psikolojik, tıbbi ve sosyal sonuçlarıyla bir bütün olarak ele almıştır. Ancak başlıkta hem kısırlık hem iktidarsızlık konusunun inceleneceği vaat edil-

se bile, Besim Ömer kitabının önemli bir kısmını erkekleri ilgilendiren iktidarsızlığa değil, kadın kısırlığına ayırmıştır.

Besim Ömer'in eseri, yazarının önemli bir uzman olmasının etkisiyle bu konuda yazılan diğer kitaplara kıyasla tıbbi bir içeriğe sahiptir. Bu doğrultuda kısırlığın en yaygın ve en sık görülen nedenlerinden bahsedilir. Besim Ömer, daha istisnai durumları olan kimselere bir doktor muayenesini tavsiye ederek bu tür örneklere girmekten kaçınır. Kitapta daha kolay tedavi edilebilir vakalar üzerinde durulur. Besim Ömer'in bu kitabı kaleme almaktaki amaçlarında biri de yeni gelişmekte olan "modern tıp bilimi"ne aşina olmayan okuru bilgilendirmektir. Zaten bu amaç doğrultusunda dönemi için son derece kolay takip edilen bir dil benimsemiştir.

Besim Ömer'in genel okur için yazmış olduğu kitaplarda "modern tıp bilgisi" ve "yerel tıp pratikleri" karşıt kutuplar olarak konumlanır: Birincisi olabildiğince güzellenir ve savunulurken, ikincisi hakir görülür ve olumsuzlanır. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak şahadetnamesiz yerel ebeler eleştirilir ve ebe eğitimi ve ebelerin şahadetname sahibi olmasının önemi sıklıkla vurgulanır. Kısırlık tedavisinde de okurlar ebelere başvurmamaları konusunda tekrar tekrar uyarılır. Kısırlığın tedavisinde şifalı bitkiler, muska, dua gibi yöntemlerin kullanılması sert bir biçimde eleştirilir, tedavinin yalnız ve yalnız doktor müdahalesiyle mümkün olabileceğini söylenir. Besim Ömer, Osmanlı nüfus politikalarının önemli savunucularından biri olması sebebiyle kitabına nüfusun öneminden bahsederek giriş yapar. Bu doğrultuda modern hastanelerin kurulmasının öneminden bahseder. Hastanelere yapılan vurgu, kısırlığın tıbbileştirilmesi sürecinde önemli bir işlev taşır (Ömer, 1890/1: 5).

Besim Ömer'e göre validelikten mahrum kalmak bir kadının başına gelebilecek en büyük felaketlerden biridir. Kendi sözleriyle:

> (...) validelikten mahrum kalmış olmak acısı; daima zehrnâk yerden katre ile damlayan bir cerahattır. Zann olunur ki kudret kadınların sine-i revhına boş kalmağa tahammül edemeyen bir beşik koymuştur. (Ömer, 1900/1: 1)

Besim Ömer'in zihinsel çerçevesinde anne olmayı, çocuk doğurmayı reddetmek gibi bir tercih söz konusu değildir. Ona göre annelikten kaçınanlar sadece düşük ahlaklı tenperver kadınlardır. Zaten bu tarz kadınlar hamile kaldıklarında da ıskat-ı ceninle çocuklarını katlederler.

Ukm ve Anânet'te kadın bedeni ve doğurganlığın fizyolojisi son derece ayrıntılı olarak anlatılırken bir yandan da bu sorun modern tıbbın müdahale etmesi gereken bir alan olarak inşa edilir. Bazı başka yazarlar kısırlığı kadına verilen bir tür ceza olarak görse de Besim Ömer bu konuda daha az yargılayıcı bir yaklaşıma sahiptir ve tıbbın çerçevesinden ayrılmamaya çalışır. Bu yönüyle tıbbileştirme çerçevesi her ne kadar kısır kadınları doktorlara tabi kılsa da toplumsal açı-

dan bir miktar özgürleştirmektedir. Besim Ömer de kısırlıktan sadece kadını sorumlu tutan ve onu neredeyse eksikli olarak tanımlayan yaklaşımı eleştirir; çocuksuz kalmada erkeğin de payının olabileceğini, çiftin sorunu birlikte çözebileceğini vurgular. Ancak bu olumlu bakış açısına karşın, kısırlığın tıbbileştirilmesi doktor ve kısır kadını hiyerarşik olarak konumlandırır. Tıbbileştirme yaklaşımına göre kısır kadın doktor tarafından iyileştirilmesi gereken bir hastadır. Doktor tarafından teşhis, tedavi ve kategorize edilecektir. Kısır kadının iyileşebilmesi için doktora itaat etmesi gerekmektedir. Kurallar doktor tarafından konulur, hasta (burada kısır) tarafından uygulanır.

Kısırlık tedavisinde yüzyıllardan beri pek çok yöntem kullanılmıştır. Pek çok farklı kültürde kısırlığın tedavisi için farklı şifalı bitkilerden, otlardan ve ritüellerden yardım alınmıştır. Özellikle ebeler, tarih boyunca kısırlığın tedavisinde önemli aktörler olmuştur (Beyinli, 2014). Besim Ömer'in kurduğu çerçeve bu durumu topyekûn reddeder; ne ebelerden ne geleneksel yöntemlerden ne yerel inanışlardan söz edilir. Yalnızca arada sırada bunların büyücülük olduğu söyleyerek, onları itham eder. Ona göre sadece doktor tedavisi ve modern tıp çözümdür.

Besim Ömer'in kısırlığı tıbbileştiren yaklaşımına karşın dönemin bazı başka pronatalistleri daha ahlakçı bir bakış açısı benimsemiştir. Avanzade Süleyman'ın kitabı *Mesail-i Mühimme-i Hayatiye ve Sıhhiyeden Kısır Kadınlar* bu tarz ahlakçı bir yaklaşımın sergilendiği kitaplardan biridir. Avanzade Süleyman, örtük de olsa kısırlığın kadının yanlış davranışlarından kaynaklanan bir ceza olduğuna inanır. Bu kitap ayrıca türlü çarelere başvurdukları hâlde bir türlü çocuk sahibi olamayan çiftlere suni döllenme yöntemini anlatmayı da amaçlar. Avanzade Süleyman, bu yöntemi tarif eder ve her ne kadar bir doktor kontrolünü tavsiye etse de rahmin anatomisini bilen ve el becerisine sahip bir kocanın bile bu yöntemi rahatlıkla uygulayabileceğinden bahseder (Süleyman, 1920: 15). Bu açıdan bakınca Besim Ömer'de gözlediğimiz tıbbileştirme çerçevesinden, yani doktor ve kısır kadın/hastanın bir itaat ilişkisi içinde kurgulanmasından önemli bir kopuş söz konusudur. Modern tıbbın nimetleri güzellense de bunlar normalleştirilir, gündelik hayatın bir parçası hâline getirilir. Dolayısıyla modern tıp yabancı, korkutucu bir şey olmaktan çıkıp yeni bir gündelik pratik olarak sunulur.

Yukarıda da işaret ettiğim gibi geç Osmanlı matbuat kültüründe nasihat kitapları son derece popüler bir tür hâline gelmeye başlamıştır. Evli çiftlere yönelik nasihat kitaplarında da kısırlık konusuna rastlarız. Bu kitaplar kısırlığı, evliliğin saadetinin önünde engel teşkil eden bir sorun gibi görürler. Bunun ortadan kaldırılması için kısırlığın tedavi edilmesi gerektiğini ve bu tedavinin nasıl olacağını anlatırlar. Nusret Fuad'ın *İzdivac: Şerait-i Sıhhiye ve İctimaiyesi*, Hüseyin Remzi'nin *Sağdıç-Rehber-i İzdivaç* bu türün ilk örneklerindendir. Besim Ömer de evli çiftlere yönelik el kitapları yazmıştır. Kısırlıkla ilgili fikirlerine ve öneri-

lerine *Ukm ve Ananet*'in yanı sıra bu türde yazmış olduğu *Sıhhatnüma-yı İzdivaç* ve *Fenn-i İzdivaç* isimli kitaplarda da rastlayabiliriz. *Ukm ve Anânet*, kolay takip edilir dile karşın bir tıp kitabı niteliği taşırken, çok daha gündelik bir dille yazılmış olan *Sıhhatnüma-yı İzdivaç* kısırlığı ailenin saadeti önünde bir engel olarak ele alır. Bu kitapta doğurganlık için temizliğin, hıfzıssıhhanın ve tenâsül organlarının temizliğinin önemi vurgulanır.

Özetle, kısırlık üzerine yapılan tartışmalar, kadın bedeninin tıbbileştirilmesi sürecinin oldukça kristalize olduğu bir mecradır. Kısırlığın, hamilelikten farklı olarak bunu tecrübe eden kişi tarafından da çoğunlukla sorun olarak algılanması, doktorların ve tıp biliminin kadın bedeni üzerindeki tasarruflarının belirginleşmesine ve ket vurmaksızın dile getirilmesine yol açmıştır. Hamile kalamayan, çocuk sahibi olan kadın tartışmaksızın hastadır. Tedavi olabilmek içinse tıp bilimine teslim olması gerekir. Dahası pek çok yazara göre bu hastalık bedensel değil, düşük ahlaklılığın sonucu olabilir. Dolayısıyla kısır kadın bedeniyle, maneviyatıyla, yapıp ettikleriyle her yönden didiklenecek bir mevzudur.

Bu çalışmada Osmanlı doğum politikalarının üç ana damar üzerinden formüle edildiğini öne sürdüm: doğumun tıbbileştirilmesi ve ebeliğin profesyonelleşmesi; kürtajın yasaklanması ve hamilelik ve kısırlığın tıbbileştirilip kadın bedeninin disipline edilmesi. Osmanlı tıp ve devlet adamları doğum sırasında gerçekleşen ölüm oranlarını azaltmak üzere öncelikle doğuma ilişkin tıbbi koşulları geliştirmeyi amaçlamışlardır. Bu da doğumun o döneme kadar esas kahramanı olan ebelerin işlevlerinin yeniden tanımlanması ve ebelerin denetlenmesi sonucunu doğurmuştur. Kürtaj karşıtı çabalar ve nüfusu artırmaya yönelik politikalar kimi zaman kadınlardan işbirliği talep edip kimi zaman onları nüfusun azalmasının esas sorumlusu olarak suçlasa da her zaman ideal/edepli kadınlıkla ideal olmayan/ahlaksız kadınlık arasındaki karşıtlıktan beslendi. Çocuk doğurmak neredeyse insani, vicdani, milli bir görev gibi tanımlanırken, kürtaj yapmak çoğu zaman cinayet işlemekle bir tutuldu. Öte yandan doğum ve hamileliğe ilişkin nasihat yazınına göre kadın bedeni asıl olarak doğum için yaratılmıştır. Ancak bu amacın en iyi şekilde gerçekleştirilmesi, yani hem çok çocuk doğurabilmesi hem de bu çocukların bedenen ve ahlaken sağlam olabilmesi için her şeyden önce annenin bedeninin ve maneviyatının sağlam olması gerekiyordu. Hamilelik sırasındaki bakım kitapları da bu doğrultuda bakımdan çok bedenî ve ahlaki terbiyeyi anlatan son derece normatif kitaplardır. Son olarak dönemin doktorları kısırlığı, nüfusun artmasını engelleyen başka bir faktör olarak görmüş, tedavisinin de doktorların nasihatlerine uymaktan geçtiğine inanmıştır.

Özetle, geç Osmanlı nüfus politikaları nihayetinde kadın bedeni ve cinselliğinin denetimine ilişkindir. Doğuma ve bedene ilişkin söylem ve politikaları derinlemesine incelemek de bize bu özel alanların dahi devletin yönetim anlayışını yansıttığını, sadece kendimize ait olmasını arzuladığımız mahrem deneyimlerin bile bazen "yüksek" politikanın icra edildiği alanlara dönüştüğünü gösterir.

KAYNAKÇA

Abdülaziz Bey (1995) *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri/Adat ve Merasim-i Kadime, Tabirat ve Muamelat-i Kavmiye-i Osmaniye*, yay. haz. Kazım Arısan ve Duygu Arısan Günay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Akgündüz, A. (1986) *Mukayeseli İslam ve Osmanlı Hukuku Külliyatı*, Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Diyarbakır.

Akgündüz, A. (1988) *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

Balsoy, G. (2013) *The Politics of Reproduction in Ottoman Society, 1838-1890*, Routledge. [(2015) *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*, Can Yayınları, İstanbul. (yayına hazırlanıyor)]

Beyinli, G. (2014) *Elleri Tılsımlı: Modern Türkiye'de Ebelik*, Ayizi Kitap, Ankara.

Bowen, D. L. (1997) "Abortion, Islam, and the 1994 Cairo Population Conference", *International Journal of Middle East Studies*, 29(2): 161-184.

Butler. J. (2008) *Cinsiyet Belası*, Metis, İstanbul.

Camiscioli, E. (2001) "Producing Citizens, Reproducing the 'French Race': Immigration, Demography, and Pronatalism in Early Twentieth-Century France", *Gender & History*, 13(3): 593-621.

Canning, K. (1994) "Feminist History after the Linguistic Turn: Historicizing Discourse and Experience", *Signs*, 19(2): 368-404.

Cole, J. H. (2000) *The Power of Large Numbers: Population, Politics, and Gender in Nineteenth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca.

Davin, A. (1997) "Imperialism and Motherhood", F. Cooper ve A. L. Stoler (der.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World* içinde, University of California Press, Berkeley.

Debay, A. (1859) *Hygiène et Physiologie du Mariage; Histoire Naturelle et Médicale de l'Homme et de la Femme Mariés; dans ses plus Curieux Détails. Théorie Nouvelle de la Procréation Mâle et Femelle, Stérilité, Impuissance, Imperfections Génitales, Moyens de les Combattre. Hygiène Spéciale de la Femme Enceinte et du Nouveau-né*, E. Dentu, Paris.

Demirci, T ve S. A. Somel (2008) "Women's Bodies, Demography, and Public Health: Abortion Policy and Perspectives in the Ottoman Empire of the Nineteenth Century", *Journal of the History of Sexuality*, 17(3): 377-420.

Demirci, T. (2008) *Body, Disease and Late Ottoman Literature: Debates on Ottoman Muslim Family in the Tanzimat Period (1839-1908)*, Yayınlanmamış doktora tezi, Bilkent Üniversitesi.

Ergin, O. N. (1995) *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı, İstanbul.

Grossman, A. (1995) *Reforming Sex: The German Movement For Birth Control and Abortion Reform 1920-1950*, Oxford University Press, New York.

Imber, C. (1997) *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Stanford University Press, Stanford.

Karpat, K. (1972) "The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908", *International Journal of Middle East Studies*, 3(3): 243-281.

Karpat, K. (1978) "Ottoman Population Records and the Census of 1881/82-1893", *International Journal of Middle East Studies*, 9(3): 237-274.

Miller, R. A. (2007) "Rights, Reproduction, Sexuality, and Citizenship in the Ottoman Empire and Turkey", *Signs*, 32: 347-375.

Ömer, Besim (1306/1890) *Ukm ve Ananet*, Mahmud Bey Matbaası, Dersaadet.

Ömer, Besim (1318(1900/1901)) *Gebelik ve Gebelikte Tedabir*, İstanbul.

Patriarca, S. (1996) *Numbers and Nationhood: Writing Statistics in Nineteenth-Century Italy*, Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Quataert, D. (1997) "The Age of Reforms, 1812-1914", H. İnalcık ve D. Quataert (der.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* içinde, Cambridge University Press, Cambridge ve New York.

Quataert, D. (2000) *The Ottoman Empire: 1700-1922*, Cambridge University Press, New York.

Redhouse, Sir J.W (1309/1892) *Turkish and English Lexicon*, The Oriental Literature Society, Londra.

Rublack, U. (1997) "The Public Body: Policing Abortion in Early Modern Germany", L. Abrams ve E. Harvey (der.), *Gender Relations in German History: Power, Agency, and Experience from the Sixteenth to the Twentieth century* içinde, Duke University Press, Durham.

Salzmann, A. (1999) "Citizens in Search of a State: The Limits of Political Participation in the Late Ottoman Empire", M. Hanagan ve C. Tilly (der.), *Extending Citizenship, Reconfiguring States* içinde, Rowman and Littlefield Publishers, New York ve Oxford, 37-66.

Sami, Şemseddin (1317/1899), *Kamus-ı Türki, I*, İkdam Matbaası, Dersaadet.

Scott, J. W. (1986) "Gender: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, 91: 1053-75. [(2013) *Feminist Tarihin Peşinde*, BGST, İstanbul].

Skanzoni (1298(1880/81)) *Fenn-i Vilade*, Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane Matbaası, Istanbul.

Somel, S. A. (2002) "Osmanlı Son Döneminde Iskat-ı Cenin Meselesi", *Kebikeç*, 13: 65-88.

Süleyman, Avanzade M. (1336/1920) *Mesail-i Mühimme-i Hayatiye ve Sıhhiyeden Kısır Kadınlar*, Kader Matbaası, Istanbul.

Szreter, S. (1996) *Fertility, Class and Gender in Britain, 1860-1940*, Cambridge University Press Cambridge, New York.

Tahir, Seyyid Tahir (1331/1915) *Vaz'ı Haml: İbtia-ı Hamil, Kabilenin Vazifesi, Cenin*, Şems Matbaası, Istanbul.

Tuğ, B. (2014) "Gendered Subjects in Ottoman Constitutional Agreements, *ca* 1740-1860", *European Journal of Turkish Studies*, 18: 2-18.

Usborne, C. (1997) "Abortion for Sale! The Competition between Quacks and Doctors in Weimar Germany", M. Gijswit-Hofstra, H. Marland ve H. de Vaard (der.) *Illness and Healing Alternatives in Western Europe* içinde, Routledge, Londra ve New York, 183-204.

Uşaklıgil, Halid Ziya (1311/1893) *Kanun ve Fenn-i Vilade*, Nişan Berberyan Matbaası, Istanbul.

Ülman, Y. I. (1994) Journal de Constantinople'a *Göre Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahanenin Galatasaray Dönemi*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi.

Sağlam nesiller ya da dejenerasyon: Türkiye'de alkol karşıtı düşünce ve hareket (1910-1950)

Murat Arpacı

Özet: Bu çalışmada 1910-1950 yılları arasında Türkiye'de alkol karşıtı hareketin nasıl bir tarihsel atmosferde, uluslararası ortamda ve düşünsel temeller üzerinde geliştiği tartışılmaktadır. Modernleşen Türkiye'de alkolün hangi bilimsel argümanlarla ele alındığı ve konuya hangi toplumsal ve siyasi kaygılarla yaklaşıldığı çalışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Bu dönemde güçlenen alkol karşıtı hareketin ortaya çıkardığı metinlere baktığımızda alkolün birbiriyle eklemlenmiş iki hat üzerinden sorunsallaştırıldığı görülmektedir: biyolojik ve toplumsal dejenerasyon. Bu sorunsallaştırmada öne çıkan ilk hat, alkolün müstakbel nesillerin sağlığını tehdit ettiği, alkol alışkanlığının verasetle kuşaklararasında aktarılarak biyolojik dejenerasyon yarattığı ve bu bağlamda milli nüfus politikalarına zarar verdiği yönündedir. İkinci hat ise alkolün sosyo-ekonomik yapıyı gerilettiğini, suç oranlarını artırdığını, ahlaki çöküş yarattığını ve genel bir toplumsal dejenerasyona yol açtığını savunmaktadır. Genel bir değerlendirme yaptığımızda ise bu düşünsel çerçeveye yaslanan alkol karşıtı hareketin ulus inşa sürecine, nüfus stratejilerine ve toplumsal normların inşasına önemli bir entelektüel harç temin ettiği görülmektedir.

Anahtar sözcükler: Alkol karşıtı hareket, nüfus politikaları, tıbbileştirme, dejenerasyon

Giriş

Erving Goffman 1963'te yazdığı *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar* isimli kitabında alkolizmi, "zayıf irade, baskıya müstahak ya da doğal olmayan tutkular, sapkın ve katı inançlar ve ahlaksızlık olarak algılanan bireysel karakter bozuklukları" sınıfına giren ve bu bakımdan ruh bozuklukları, hapis yatmak, eşcinsellik, işsizlik, intihara girişim ve radikal siyasi davranışlar ile aynı türden bir toplumsal damga olduğunu ifade etmiştir (Goffman, 2014: 33). Goffman'a göre fiilî bir kimlik olarak damga, "itibarsızlaştırılmış bir sıfat"a gönderme yapmakta ve başarısızlık, utanç, düşüş vb. gibi duygularla özdeşleştirilerek anlam kazanmaktadır. Bir damga olarak alkolizm de toplum tarafından ka-

bul görmeyişin bir biçimi, sosyal dışlamanın bir nesnesiydi ve her damga gibi toplumsal ve tarihsel bir geçmişe sahipti.

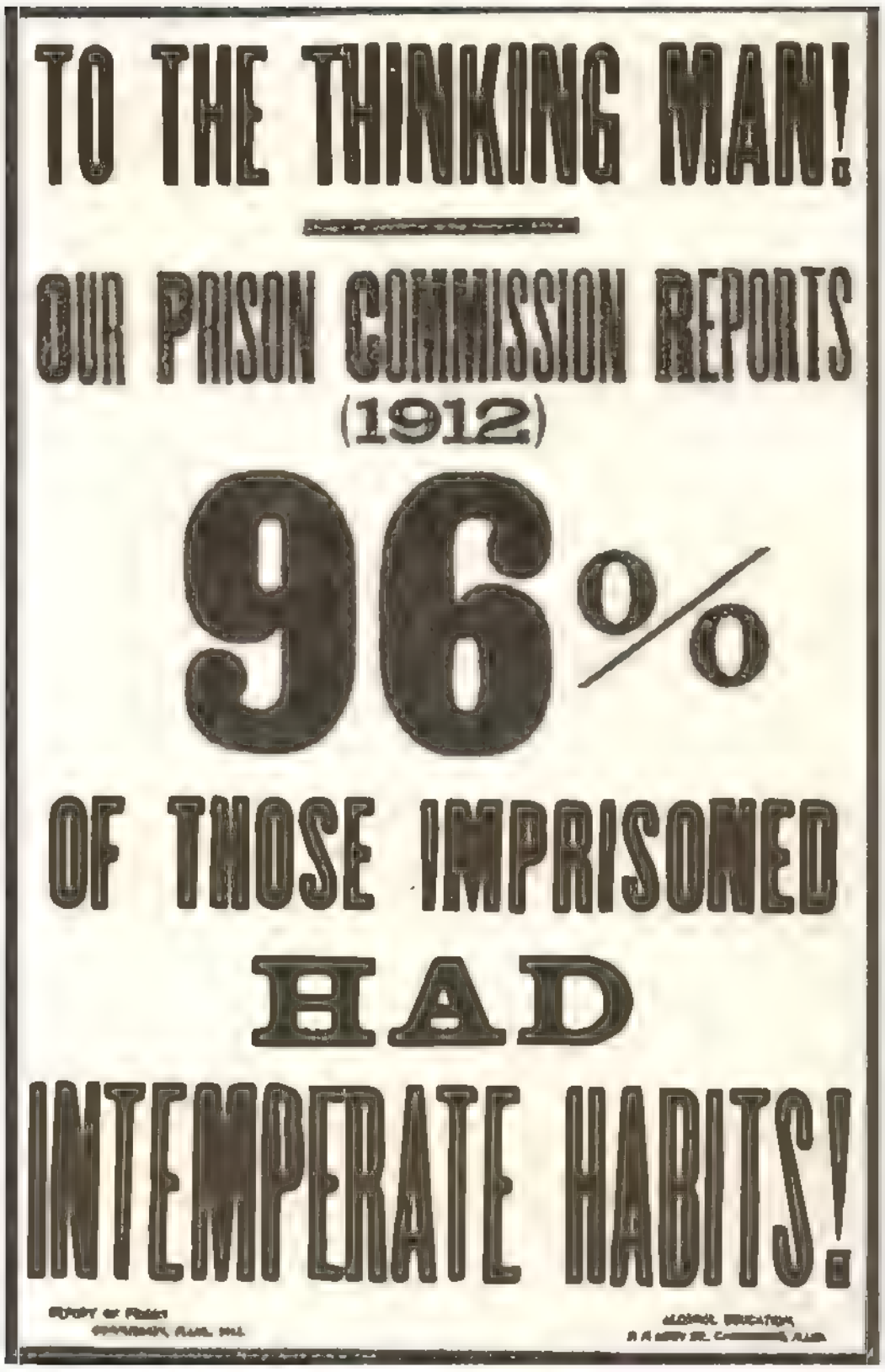
20. yüzyılın ilk yarısı, Batı'da alkol karşıtı hareketin yükseldiği, birçok ülkede çeşitli periyotlarla içkinin yasaklandığı (ABD, Finlandiya, İzlanda, Kanada, Norveç, Sovyet Rusya) ya da alkol üretimine kısıtlamaların getirildiği (Fransa, İsveç, Romanya, İngiltere) bir dönemdir (Schrad, 2010: 72). Bu dönemde alkolün üreme organlarına zarar verdiği, nüfus artışını ve gelecek nesillerin sağlığını tehlikeye attığı düşüncesine dayalı öjenist eğilimler güçlenmiş ve alkol karşıtı hareketin motivasyonunu da bu eğilimler belirlemiştir. Öjenistler, alkol tüketimi ile biyolojik dejenerasyon ve toplumsal gerileme arasında doğrudan bir neden-sonuç ilişkisi kurmuşlar (Porter, 1999: 168) ve alkolü engellemenin siyasi, toplumsal ve ekonomik olarak yararlı olacağını savunmuşlardır.

19. yüzyıldan itibaren Batı'da yükselen dejenerasyon düşüncesi, dejenere olarak nitelendirilen grupları (fahişeler, alkolikler, akıl hastaları, sakatlar, suçlular) sosyo-ekonomik faktörlerin değil, tıbbi bir problemin sonucu gibi ele almıştır (Carlson, 2011: 13). Bu düşünceye göre müstakbel nesiller ve ırk, çeşitli etkilerle biyolojik ve sosyal olarak dejenere olmakta, yani yozlaşmakta ve bu da istenmeyen grupların çoğalmasıyla sonuçlanmaktaydı. Dejenere olarak tanımlanan bu gruplar genetik olarak hastalıklı addediliyor, toplumsal sorunların ve ahlaki çöküşün kaynağı olarak gösteriliyordu (Dorr-Logan, 2011: 70). Öjenist söylemin temel argümanı olan dejenerasyon teorisi, anormal olanın tıbbileştirilmesinin başlıca kuramsal unsuruydu ve bu teoriye göre "dejenere tıbbileşmiş anormal" (Foucault, 2003: 315) geniş bir toplumsal dışlama stratejileri bütünü içerisinde konumlandırılıyordu. Dejenerasyon teorisi normal-anormal kategorisini genişleterek bir dışlama kültürü yaratmakla kalmamış, toplumsal alanın inşasında psikiyatrinin işlev görmesini mümkün kılmıştır. 'Bilimsel' bir bilgi alanının hedefi olarak dejenere, psikiyatrik iktidara önemli bir güç vererek psikiyatrinin her olağandışılığı, farklılığı ve geriliği herhangi bir dejenerasyon durumuna bağlamasını mümkün hale getirmiş ve psikiyatrinin insan davranışına sınırsız müdahale etme olanağı elde etmesini sağlamıştır (*a.g.e.*).

Dejenerasyon düşüncesi Batı'da ve Türkiye'de alkol karşıtı hareketin başlıca kuramsal dayanaklarından biriydi. Bu makalenin amacı da bu kuramsal dayanakların 20. yüzyılında ilk yarısında Türkiye'de alkol karşıtı hareketi nasıl dönüştürdüğünü ve hangi söylemlerle güçlendirdiğini tartışmaktır. Müslüman Osmanlı toplumunda var olan İslam temelli alkol karşıtlığının özellikle 20. yüzyılın başlarından itibaren tıbbi ve psikiyatrik bir sorunsallaştırmanın içerisinden okunması, dönemin kamu sağlığı anlayışı ve nüfus politikaları açısından oldukça anlamlı bir yere oturmaktaydı. Kalabalık ve sağlıklı (ruhen ve bedenen tıbbi normlara uygun) bir nüfusun güçlü devlet olmanın simgesi olarak görüldüğü bu dönemde nüfusu artırma politikalarına tehdit olarak algılanan her unsur, biyolojik ve toplumsal dejenerasyon semptomu olarak değerlendiriliyordu.

Doktora tezimde (Arpacı, 2015) Türkiye'de yaşam hareketlerinin, bedenlerin ve nüfusun siyasal bir bahis konusu haline gelişinin tarihsel temellerini araştırırken karşılaştığım psikiyatri, kamu sağlığı ve püerikültüre (çocuk sağlığı bilgisi) dair metinlerin alkole özel bir hassasiyet gösterdiklerini fark ettim. Bu hassasiyetler, alkolün mevcut toplumun ve müstakbel nesillerin ruh ve beden sağlığını tehdit ettiği, toplumsal ahlakı yozlaştırdığı düşüncesi etrafında toplanıyordu. Hem tezimde hem de bu makalede tartıştığım metinleri yazanlar (özellikle Besim Ömer, Mazhar Osman, Fahrettin Kerim, Sadi Irmak); Türkiye'de püerikültür, psikiyatri ve kamu sağlığı düşüncesinin temellerini atan, alkol karşıtı hareketin örgütlenmesini de sağlayan ve hekim ve bilim insanı kimliklerinin yanında milletvekilliği, bakan, vali ve akademisyen olarak çalışmış isimlerdir. Alkol karşıtı hareketi tartışmak açısından özel bir ilgiyi hak etmeleri elbette yalnızca bu kimlikleri değil, aynı zamanda alkolü sorunsallaştırma biçimlerinden kaynaklanmaktadır. Batılı eğitimden aldıkları birikim ve uluslararası ortamın etkisiyle alkol karşıtlığını sağlıklı bir toplum yaratmak açısından zaruri gören bu isimler, alkolü biyolojik ve toplumsal bir çöküşün nedenlerinden biri olarak ele aldılar ve bu konudaki hassasiyeti sekülerleştirmeye ve tıbbi bir temele oturtmaya çalıştılar. Burada alkol artık tıbbi söylemin merkezindeydi ve sadece beden ve ruh sağlığının bir düşmanı değil, asayişi, toplumsal normları, kamu ahlakını ve bireysel davranışları bozan başat bir faktör olarak karşımızdaydı.

19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında Batı'da, alkol karşıtı hareketin güçlendiğini ve uluslararası anlamda örgütlendiğini söylemek mümkündür. İlk Uluslararası Alkolizm Karşıtı Kongre (*International Congress Against Alcoholism*) 1885'te Belçika'da toplanmış ve bundan iki yıl sonra Zürih'te –Türkiye'de de alkol karşıtı hareketi etkilemiş olan– August Forel'in organize ettiği bir kongre gerçekleşmiştir (Gordon, 2013: 83). 1910-1913 arasında Rusya, Almanya, İtalya, İsveç gibi ülkelerde alkol karşıtı kongreler düzenlenmiştir (Gordon, 2013: 27-28). Ulusal ve uluslararası kamu sağlığı kongrelerinin öncelikli konularından birine dönüşen alkolün dejenerasyon teorisi içindeki yeri giderek sağlamlaştı ve pronatalist politikaların yükseldiği devletlerde demografik bir tehlike olarak kabul edildi. Bu dönemde söz konusu tartışmaların yaşanmadığı Batılı bir ülke neredeyse yoktu. Portekiz'de alkolün nesiller için tehlikeli olduğu tartışılıyor (Cleminson, 2014: 37), Fransız öjenistler alkolizmi, tüberküloz ve zührevi hastalıklarla birlikte ırk hijyeni açısından ölümcül olarak nitelendiriyordu (Turda, 2010: 54). İsveçli doktor Vilhelm Hultcrantz ise 1911'de alkolikleri evlilikleri kısıtlanması gerekenler arasında sayıyordu (Broberg-Tyden, 2005: 99) ve nitekim 1913'te İsveç Evlilik Komisyonu alkolü frengi ve veremle birlikte ırka zarar veren unsur olarak nitelendirdi (Turda, 2010: 68). Danimarkalı botanikçi ve genetikçi Wilhelm Johannsen'in 1918'de alkolün aile hatları üzerinde dejenerasyon yarattığını öne sürdü ve düşünceleri İskandinav ülkelerinde etkili oldu (Hansen, 2005: 24). Alkolü hedef alan dejenerasyon düşüncesi sade-

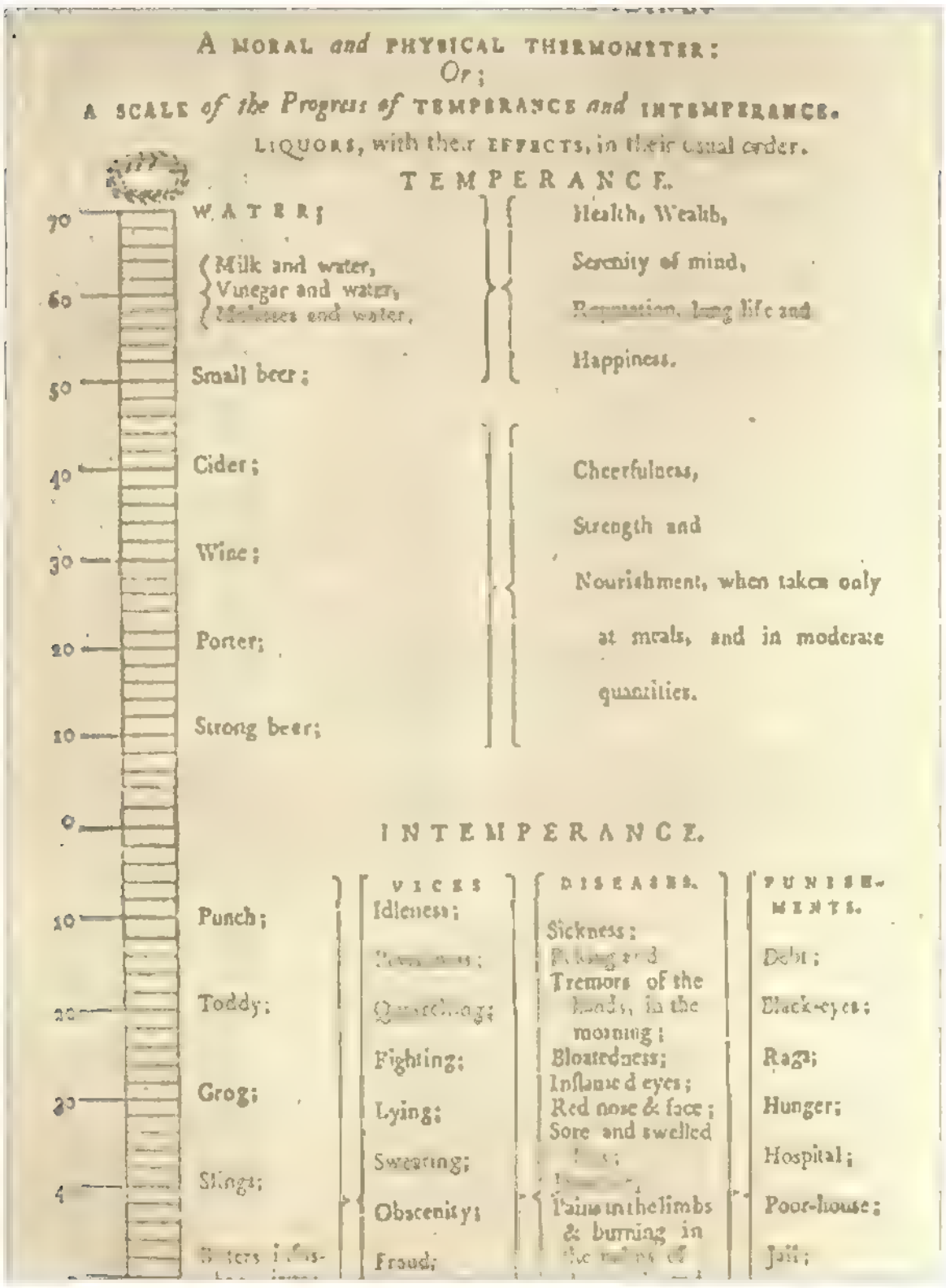


"Hapishane komisyonumuz tutukluların %96'sının aşırı alkol alışkanlıkları olduğunu rapor ediyor."
Birinci Ulusal Irk Islahı Kongresi, 1914.

ce ülke bazında değil, uluslararası konferanslar aracılığıyla da güçlendi. 1912'de toplanan Birinci Uluslararası Öjeni Kongresi'nde (*First International Eugenics Congess*) sunulan bir bildiride alkolün üreme hücreleri üzerindeki olumsuz etkilerinin ırk hijyeni açısından etkileri ve önemi tartışıldı (Mjoen, 1912: 353). 1914'te ABD'de toplanan Birinci Ulusal Irk Islahı Kongresi'nde (*First National Conference on Race Betterment*) ise alkole özel bir oturum ayrıldı ve bu oturumda yapılan tartışmalarda alkolün ırk ve toplum üzerindeki etkileri, alkol ile nasıl mücadele edileceği ve alkol yasağı konuları ele alındı (F.N.C.O.R.B., 1914: 181-222). Tüm bu dalganın sonucu olarak 1924'e gelindiğinde Estonya'da doktorlar alkolikleri kısırlaştırılmalarını rahatça önerebilmekteydiler (Kalling, 2013: 59). 1929'da Danimarka (Hansen, 2005: 42) ve 1933'te Almanya'da (Sofair, 2000: 313) bir adım öteye gidildi ve sterilizasyon kanunlarıyla alkolikler kısırlaştırılması gereken gruplar kapsamına alındı.

ABD'deki, Türkiye'de de etkileri olan[1] alkol yasağı (1920-1933) bu uluslararası atmosferde ortaya çıkmış olmakla birlikte, buradaki alkol karşıtı hareket –dejenerasyon düşüncesiyle de oldukça paralellik gösteren– oldukça uzun bir geçmişe sahipti. 1784'de Dr. Benjamin Rush, alkolün "Ahlaki ve Fiziksel Termometresi"ni yapmış ve burada alkollü içkilerin fiziksel ve ahlaki zararlarını anlatmaya çalışmıştı. Termometrenin en üstünde Rush tarafından "sağlık ve zenginlik" ile özdeşleştirilen su yer alırken aşağıya doğru indikçe alkollü içecekler, kokteyller vs. sıralanıyor ve bunlar çeşitli hastalıklar, suçlar, fakirlik, açlık,

1 1920'deki Men-i Muskirat Kanunu'nun hazırlanma gerekçelerinden biri ABD'deki yasaktı (Karahanoğulları, 2007: 13-14). Türkiye'de alkol karşıtı hareketin öncülerinden Fahrettin Kerim Gökay'a göre ise ABD'deki alkol yasağının "çok hayırlı neticeleri" (Gökay, 1931: 37) olmuştu.


A MORAL *and* PHYSICAL THERMOMETER:
Or;
A SCALE *of the Progress of* TEMPERANCE *and* INTEMPERANCE.
LIQUORS, with their EFFECTS, in their usual order.
TEMPERANCE.
WATER;
Milk and water,
Vinegar and water,
Molasses and water,
Small beer;
Cider;
Wine;
Porter;
Strong beer;
Health, Wealth,
Serenity of mind,
Reputation, long life and
Happiness.
Cheerfulness,
Strength and
Nourishment, when taken only
at meals, and in moderate
quantities.
INTEMPERANCE.
Punch;
Toddy;
Grog;
Slings;
VICES
Idleness;
Quarrelling;
Fighting;
Lying;
Swearing;
Obscenity;
Fraud;
DISEASES.
Sickness;
Tremors of the
hands, in the
morning;
Bloatedness;
Inflamed eyes;
Red nose & face;
Sore and swelled
Pains in the limbs
& burning in
PUNISH-
MENTS.
Debt;
Black-eyes;
Rags;
Hunger;
Hospital;
Poor-house;
Jail;

"Ahlaki ve Fiziksel Termometre", Dr. Benjamin Rush, 1784 (Slavicek, 2009: 11).

hastane ve hapishaneye karşılık geliyordu (Slavicek, 2009: 11). 1920'deki yasak ülkedeki alkol karşıtları için –tam da Rush'ın termometresine de uygun bir noktadan– "iktisadi verimlilik, aile istikrarı ve kişisel erdem"e faydaları açısından değerli bulunmuştu (Slavicek, 2009: 5).

Modernleşen Türkiye'de alkol karşıtı hareket, bu uluslararası ortamda ve düşünsel temeller üzerinde yükselmiş, alkol karşıtlığını nüfus kaygısı, kamu sağlığı ve toplumsal dejenerasyon temelinde sorunsallaştırmıştır. Bu dönemde alkol karşıtı hareketin hem örgütlenişinde hem de kuramsal anlamda gelişmesinde Batılı kaynakların ve Batı'da alkol karşıtı harekete öncülük etmiş isimlerin etkili olduğunu görüyoruz. Hilal-i Ahdar'ın (Yeşilay) kurucusu Doktor Mazhar Osman Türkiye'de alkol karşıtı hareketin gelişmesinde Batı etkisini şu sözlerle anlatmaktadır:

> Meşrutiyetten bir sene sonra idi; Reji müdürü Baha Bey ve bazı arkadaşları Avrupa göreneği ile bizde de içki düşmanlığı propagandasını canlandırmak istiyorlardı. Bu propagandanın asıl piri İsviçreli Forel idi. Dünyanın en meşhur alimlerinden biri, yıllarca Zürih şehrinde tababeti ruhiye hocalığı eden bu ihtiyar oldu olası içki düşmanı idi, her yerde içki aleyhinde konferanslar verir, halk tabakası arasında dolaşır. (...) Forel baba İsviçre'deki faaliyeti ile kalmıyor, dünyayı içki aleyhinde ayaklandırıyordu. Bulgaristan'da bile localar açmağa muvaffak olmuştu. Meşrutiyette, mektupları eski talebelerinden Dr. Boğosyan'a, Baha'ya, bize geliyor ve İstanbul'da da bu işin başına geçeceğini müjdeliyordu; Forel İstanbul'a geldi, Galata Sultanisi'nde, Rum Akademisi kulübünde içki aleyhine çok güzel konferanslar verdi. Birçok eserlerini hatmedercesine okuduğum, adeta üslup beyanına aşık olduğum bu mübarek ihtiyarın hitabeti hekimliğe ait en küçük bahisları münevver halk tabakasına kolaylıkla anlatışı beni hayran etmişti. (Osman, 1933: 776-777)

İslamiyet'in sarhoşluk veren içkilere getirdiği dinî yasak ve kamu düzenini tanzim etmek amaçları başta olmak üzere çeşitli nedenlerle içki tüketimine yönelik engelleyici bir tutum Osmanlı Devleti'nde de vardı ancak 20. yüzyılın ilk çeyreğinde alkol karşıtı hareket ciddi bir biçimde tıbbi bilgi ve psikiyatrik söylem kanalıyla sekülerleşti. Mazhar Osman 1920'de Yeşilay'ın kurulmasına giden süreç üzerinden bu söylemsel dönüşümü şu sözlerle anlatmaktadır:

> O zaman Amerika'da içki aleyhdarlığı tamamen teessüs etmişti, içki düşmanlığı asrın modası, medeniyetin alameti idi. Memleketin pek çok münevverleri Hilaliahzarın doğmasını temenni ediyorlar ve bu teşebbüssün ilerleyebilmesi için çalışmaktan yılmadığı tecrübe edilmiş bir içki düşmanının öne geçmesini istiyorlardı; memleketin münevverleri bu işe beni teşvik ediyorlardı. 1919 senesinin... beşinde içki düşmanlığı ile tanılmış ne kadar münevverler varsa Babıalide Matbuat Cemiyeti salonuna davet edildi, vaktin Şehislamı ilk celsede bulunmuştu. Bu cemiyete hacılar, hocalar çok taraftardı; biz ise bir taassüp [bağnazlık] derneği değil, bir ilim cemiyeti yapmak, ahiretle korkutarak değil, fenalığını göstererek, günah diye değil, şuurlu düşman etmek istiyorduk. (Osman, 1933:781-782)

Mazhar Osman'ın da belirttiği üzere alkol karşıtı hareket özellikle 1920'lerden itibaren içkiyi dinî bir temelde değil, tıbbi bilgi üzerinden sorunsallaştırarak toplumu ikna etmeye çalıştı. Bu konuya hassasiyet gösteren öncü isimler kendi alanlarındaki bilgi birikimi ve deneyimi alkol karşıtı mücadeleye taşıdılar. Mazhar Osman'ın övgüyle ismini andığı Auguste Forel[2] ile birlikte, Türkiye'de alkol karşıtı hareketin beslendiği bir diğer isim Emil Kraepelin[3] idi. Kraepelin ise bir psikiyatr olarak alkol karşıtlığını alkolün sinir sistemi üzerindeki etkileri üzerinde temellendirmiş, alkol, zihinsel hastalıklar ve kalıtım arasında ilişki kurmuştur. Örneğin Kreaplin'den etkilenen Rus bilim insanları "ırkı suçlulardan temizlemek" için akıl hastaları ve alkoliklere yönelik öjenist öneriler getirdiler (Felder, 2013: 8-9). Kraepelin Türkiye'de modern psikiyatrinin kurucularından olan Raşid Tahsin ve Mazhar Osman üzerinde etkili olmuştur. Alkol karşıtlığı düşüncesini derslerinde sıkça işleyen Raşid Tahsin, öğrencisi Mazhar Osman'ı etkilemiş ve Hilal-i Ahdar'ın kurulmasında, Tahsin'in derslerinde işlediği alkol karşıtı düşünceler etkili olmuştur (Karlıkaya-Gökçe, 2001: 151).

Bu yazının ele aldığı dönem boyunca alkol karşıtı hareketin öncülüğünü ve Yeşilay'ın başkanlığını yapmış olan psikiyatrlar Mazhar Osman ve Fahrettin Kerim içkinin ruh ve sinir sistemi üzerindeki etkilerine ve bu yolla da toplumsal düzene

2 Auguste Forel (1848-1931): İsviçreli nörolog ve psikiyatr Forel, alkolün nöro-patolojik etkilerinin yanı sıra zührevi hastalıklar ve seksoloji üzerine çalıştı. Darwin'den etkilenen Forel insanların çoğalması konusunda öjenist fikirler öne sürdü (Kuechenhoff, 2008: 221-222). 1934'de "Cinsi Terbiye" (Forel, 1934: 8-10) başlıklı bir yazısı Türkçeye çevrilen Forel'in ünlü kitabı *La question sexuelle* (1919), *Cinsiyet Meselesi* (Forel, 1947) başlığıyla 1947'de Türkçeye çevrilmiş ve Fahrettin Kerim'in önsözüyle yayımlanmıştır.

3 Emil Kraepelin (1856-1926): Alman psikiyatrist Kraepelin biyolojik psikiyatri akımının kurucularındandır. Kraepelin'e göre psikiyatrik rahatsızlıklar tıpkı diğer bedensel hastalıklar gibi ele alınmalıydı ve biyolojik temellere sahipti.

verdiğini zararı tartıştılar. Forel ve Kraepelin'den etkilenen Mazhar Osman, alkolikleri "yüksek dejenereler" (Uzman, 1942: 213-214),[4] Fahrettin Kerim ise "ahlak hastaları" (Gökay, 1944:6) kategorisindeki gruplardan biri olarak değerlendirdi.[5] Besim Ömer içkinin annelik, doğum ve nüfus artışına zarar verdiği düşüncesini topluma aktarmaya çabaladı. Cesare Lombroso'dan[6] etkilenen Sadi Irmak ise 'alkolik = suçlu' düşüncesinden hareketle içkinin suç artışına neden olduğunu ispatlamaya çalıştı. Lombroso alkoliklerde suç oranları ve ölümlerin yüksek olduğunu istatistiklere başvurarak savunuyordu (Lombroso, 1911: 90-93). Temelde ise toplumsal ve ahlaki normlar alkol karşıtlığı üzerinden ve tıbbi ve uluslararası bir meşruiyet zeminini kullanarak inşa edilmeye çalışıldı. Alkol, milli nüfus politikalarını, müstakbel nesillerin sağlığını, kamusal düzeni, toplumsal ahlakı ve ekonomik yapıyı tahrip ve tehdit eden başlıca sebeplerden biri olarak sunuldu. İçki tüketimi ve içki tüketilen mekanlar kaynağı belirsiz istatistikler üzerinden kriminalleştirilerek içki içmek; ulusun ve devletin hedeflerine, toplumun, ailenin ve hukukun düzenine zarar vermekle özdeşleştirildi. Süreç içerisinde içki artık ulus inşa sürecinin ve toplumsal mühendisliğin bir bileşeni haline geldi.

Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti

20. yüzyılın ilk yarısında tıbbileşen, güçlenen ve sivil olarak örgütlenen alkol karşıtı hareketin geçmişle olan kopuş ve süreklilik noktalarına bakmak, hareketin dönüşümünü anlamak açısından önemlidir. Zira alkol karşıtı hareket tek başına yeni bir olgu olmamasının yanı sıra oldukça eski köklere sahiptir ve Os-

4 Mazhar Osman "yüksek dejenereler"i şöyle tarif eder: "Zeka cihetile yoksulluğa, büyümemeğe, geri kalmağa, oligofrenia yani akıl azlığı diyoruz; aptal, budala, ahmak diye çeşitlere ayırıyoruz. Bunlar, dejenere enferiördür. Karakter cihetile kusurlulara, tabiilikten inhifarlara psikopati adını veriyoruz. Yüksek dejenereler bunlardır. O halde psikopatlar seciyeye gayrı tabii yaratılmış insanlardır" (Uzman, 1942: 210). Osman'a göre "genç yaşta suçlar, nükseden suçlar, fakirlik ve dilencilik, serserilik ve şarlatanlık, intihar ve talak düşkünlüğü, orospuluk, puştluk, taşkın şehvet, psikopatların şiarıdır. Fazla israf, son derece hisset, kumarbazlık, ayyaşlık, dinde ve siyasette aşırı fantezim, mizantropiler, ipokondriler de öyle..." (Uzman, 1942: 211).

5 Fahrettin Kerim "ahlak hastaları"nın özelliklerini şu şekilde sıralar: "İç ve dış hayatları arasında ahenksizlik hakimdir. (...) Bu yüzden birçok perversiyonlar meydana çıkmıştır. Vakitsiz mastürbasyonlar, tenasül aletlerini teşhir, ölülerle, hayvanlarla cinsi münasebet, sadizm, mazohizm, homoseksüalite, fetişizm gibi, ruhi delaletler dikkate çarpar. Kendilerinin içtimai vaziyet ve mevkilerini takdir etmiyerek fuhşa ve dalalete sürüklenirler. Alkol ve diğer toksinlerin iptilasına uğrarlar. Ahlak hastaları arasında psödologya fantastika adını verdiğimiz marazi yalana düşkün mitomanlar, yalancılar, cemiyet kanunlarını hiçe sayan kanunşikenler, anti sosyaller, serseriler, hayal kuvvetini işleyerek etrafı aldatanlar, sahte üniforma taşıyanlar, kumarbazlar, sahte çek ve telgraflar tanzim edenler, şehvet düşkünleri, fahişeler, poli morfist idyo manyaklar, anarşistler, cemiyet düşmanı reformatör geçinen fanatikler, asker kaçakları, muhtekirler (vurguncu, karaborsacı), mübalagacılar vardır. Ufak bir tenbih karşısında gürültülü reaksiyon veren tipler, kitleleri sürükleyen ajitatörler, dilenciler vardır" (Gökay, 1944: 6).

6 Cesare Lombroso (1835-1909): İtalyan kriminolog Lombroso, suçun kalıtımsal olduğunu ve bazı insanların biyolojik olarak doğuştan suça eğilimli olduğunu ispatlamaya çalıştı. Irkçı ve öjenist fikirler geliştiren Lombroso'ya göre bazı toplumlar biyolojileri gereği suça eğilimliydi. Lombroso'nun eserlerinin bir kısmı Sadi Irmak tarafından çevrilerek (Lombroso, 1935; 1963) özet halinde yayımlandı.

manlı Devleti'nde alkollü içkilere yönelik sert tutum, tarih içerisinde çeşitli önlemlerle sonuçlanan ve belirli bir süreklik arz eden geniş bir tarihsel sürece yayılmaktadır. Önlemler daha çok kamusal alanda içki tüketilmesini azaltmaya ve kimi zaman da tamamen sonlandırmaya yönelik olmakla birlikte yöntemler faklılaşabilmektedir. Örneğin I. Süleyman, 16. yüzyılın ortasında İstanbul'a alkol getiren gemilerin yakılmasını, I. Ahmed (1603-17) ise meyhanelerin yıkılmasını emretmiştir. Alkole karşı sivil bir hareketin düşünsel temellerini ise Kadızadeliler hareketinde buluyoruz. Mossensohn'un (2014: 136) da belirttiği üzere 17. yüzyılın ikinci yarısında halkı, bozulmamış bir İslami hayat sürmeye çağıran ve hem Osmanlı sarayında hem de sokaklarda güç kazanan Kadızadeliler hareketi, Osmanlı idaresinin içki tüketen Müslümanlara yönelik katı tutum benimsemesinde etkili olmuştur. 18. ve 19. yüzyıllarda da devletin bu tutumunun devam ettiğini görüyoruz. Örneğin 1789'da Hıristiyanlar için bırakılan üç meyhane dışında bütün meyhanelerin kapatılması ve Müslümanların meyhanelere girmemesi kararlaştırılmıştır (BOA, 1203a). Aynı tarihte İstanbul, Galata ve Boğaziçi'nde meyhane bulunmamasının kararlaştırıldığını görüyoruz (BOA, 1203b). 19. yüzyılda da meyhanelerin yaygınlaşmasına yönelik engelleyici uygulamalar devam etmiştir. Örneğin 1861'de Antalya'nın Müslüman mahallelerinde açılan meyhanelerin kapatılması kararlaştırılmıştır (BOA, 1277). 1889'da ise Müslüman mahallerinde meyhane açılmasının yasaklanması ve mevcutlarının da kapatılması kararı alınmıştır (BOA, 1306). Osmanlı tarihi bu türden sayısız meyhane kapatma ve içki yasağı kararlarıyla doludur ve içki tüketimine yönelik bu yaklaşımın iki temel nedeni vardır: Öncelikle İslam dini, sarhoşluk veren içecekleri kesin bir dille yasaklamaktaydı ve içkiye yönelik karar almış padişahlar Ortodoks İslam'ı kamusal alanda hakim kılmaya çalışıyorlardı. İkinci neden ise alkol tüketiminin kamu düzenine, sosyal ve siyasi statükoya karşı bir tehdit olarak algılanmasıydı (Mossensohn, 2014: 136).

Osmanlı Devleti'nde imparatorluk ölçeğinde doğrudan alkol karşıtı ilk örgütlü sivil hareket ise 1910 (1326) yılında kurulan Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti'dir. Müskirat, sarhoş eden, sarhoşluk veren şeyler anlamına gelmektedir (Develioğlu, 2000:741). Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti, imparatorluk ölçeğinde ilk hareket olmakla birlikte 1909 yılında Karedeniz Ereğlisi Osmanlı İçki Düşmanları Cemiyeti gibi yerel bir yapılanmanın olduğunu biliyoruz (Karakılıç, 2012:1-9). Çeşitli meslek gruplarından (bürokrat, memur, doktor, hukukçu, postacı, imam, esnaf vb.) kişilerin kurduğu Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti hakkındaki temel bilgi kaynağımız, cemiyetin kuruluş nizamnamesidir. Söz konusu nizamnamede cemiyetin amacı şöyle tarif edilmektedir:

> Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti'nin maksad-ı hakikisi içki denilen fennen muzır, dinen haram bi'l-cümle müskiratın saf ve pak olan vatanımızda men'i isti'maline çalışmak, tehdid-i mazarratına çare bulmaktır. (O.M.M.C.N., 1326: 1)

Nizamnamede, medeni memleketlerde bu tür cemiyetlerin olduğu belirtilmekte ve verem, cinnet, intihar, ani felç gibi facialar ile zindan mahkumu katiller, ümitsiz sefiller, tedavisi mümkün olmayan aliller (kör, sakat, hasta) ve sakatların %90'ının içki kullandığının sıhhi ve adli istatistikler ile ispat edildiği öne sürülmektedir (O.M.M.C.N., 1326: 1). İçki kullanmayı Allah'ın bahşettiği hayat hakkına ve kadere karşı gelmek olarak değerlendiren Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti, bu yaklaşımını dinî bir çevreye gönderme yaparak savunur:

> Nefsine sui kasd eden bir adam cenabı hakkın en büyük nimeti olan nur-u hayatı söndürmüş, bina-yi ilahiyi yıkmış ve bu ihsanın kader ve kudsiyetini inkar etmiş olur. (O.M.M.C.N., 1326: 2)

Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti Nizamnamesi, içkiyi "saf ve pak bir vatan"da tıbbi, sosyal ve dinî açıdan bir sorun kaynağı olarak tarif ediyor ve içki ile yapılacak mücadeleyi tüm Osmanlı ölçeğinde öngörüyordu. Bu anlamda alkol karşıtlığını inanç, sağlık ve milliyetçi öğelerle kompoze edilmiş bir zemine oturtan cemiyetin bu tutumunda örgütsel olarak heterojen bir yapısı olması etkili olmuştur diyebiliriz.

Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti'nin alkol karşıtı mücadeleyi pratikte nasıl verdiği konusunda tam bir bilgi sahibi değiliz ancak 1920'lerde alkol karşıtı hareketin güçlenerek devam ettiğini, 1920'de kurulan ve Türkiye'de alkol karşıtlığının başlıca öncüsü olan Hilal-i Ahdar Cemiyeti'nin amaçlar itibariyle Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti ile ciddi bir paralellik taşıdığını söyleyebiliriz. Hilal-i Ahdar Cemiyeti ile devam eden bu süreklilikle birlikte, en temel dönüşüm ise erken Cumhuriyet döneminde alkol karşıtı hareketin giderek hem söylemsel hem de örgütsel olarak tıbbın kontrolü altına girmesidir.

Hilal-i Ahdar Cemiyeti ve Men-i Müskirat Kanunu

1920 yılı Türkiye'de alkol karşıtı hareketin gelişmesi açısından kritik gelişmeleri barındırmaktadır. Bunlardan ilki 5 Mart 1920'de Hilal-i Ahdar (Yeşilay) Cemiyeti'nin[7] kurulması, diğeri ise 28 Nisan 1920'de teklif edilerek 14 Eylül 1920'de kanunlaşan Men-i Müskirat Kanunu'dur. Hilal-i Ahdar Cemiyeti'nin kurucusu Mazhar Osman 1945 yılına kadar Cemiyet'in başkanlığını yürütmüş, onun ardından da Fahrettin Kerim Gökay 1945-50 tarihleri arasında Cemiyet'e başkanlık etmiştir. Dolayısıyla erken Cumhuriyet dönemi boyunca Cemiyet'in başkanlığını psikiyatrlar yürütmüş ve bu dönemde alkol karşıtı harekete doktorlar yön vermiştir. Hilal-i Ahdar Cemiyeti Nizamnamesi'nde cemiyetin amacı, alkol karşıtı propaganda yapmak, aileleri ve öğrencileri sağlık konusunda bilinçlendirmek, alkol bağımlısı olarak tespit edilenlerin tedavi edilmesini sağla-

7 Yeşilay Cemiyeti, 1934 yılında "kamu yararına dernekler" arasına alınmıştır (BCA, 1934).

mak bu konuda kanunların çıkarılmasına çalışmak, alkol karşıtı kongreler düzenlemek ve uluslararası alkol karşıtı kongrelerde Osmanlı hükümetini temsil etmek şeklinde özetlenmiştir.[8]

Alkol karşıtı hareket açısından 1920 tarihinde gerçekleşen bir diğer önemli gelişme ise Birinci Meclis tarafından çıkarılan Men'i Müskirat Kanunu'dur. Kanun'un birinci maddesi, sarhoşluk veren her türlü içkinin üretilmesini, ihracatını, satışını ve kullanılmasını yasaklamakta; ikinci madde, üretenlere ve temin edenlere para cezası getirmekte; üçüncü madde, kullananlara ve sarhoşluğu görülenlere para ya da hapis cezası öngörmekte; dördüncü madde mevcut içkilerin toplanıp imha edilmesini ve beşinci madde ise tıpta kullanılacak alkolün Sıhhiye Vekaleti tarafından kontrol edilmesini kararlaştırmaktadır (Düstur, 1337: 63). Ali Şükrü Bey tarafından hazırlanan Men'i Müskirat Kanunu teklifi üç gerekçeye dayandırılarak meclise getirilmiştir: dinî yasak, toplumsal yıkım ve dinen yasak olmamasına rağmen ABD'de içkinin yasaklanmış olması (Karahanoğulları, 2007: 13-14). Dolayısıyla Ali Şükrü Bey, dinî bir yasak olmadığı halde ABD'nin toplum sağlığı açısından zararlı görerek yasaklamış olduğu alkolün, dinin haram kıldığı Müslüman bir toplumda serbest olmasının kültürel açıdan sorunlu bir durum olduğunu vurguluyordu. Kanun görüşmeleri sırasında çıkan tartışmalarda içki yasağına Adliye Encümeni daha önemli konuların olduğu gerekçesiyle, Maliyet Vekaleti ise maddi zorunluluklardan ötürü karşı çıkmıştır. Sıhhiye Vekaleti ise yasağın gerçekleştirilmesini desteklemiştir. Sıhhiye Encümeni yasayı desteklerken içkinin bir çok cinayete neden olduğunu ve bundan da önemlisi "neslimizi inkıraza [batma, dağılma, çöküş, yok olma] sevkeden en mühim amiller" arasında bulunduğunu belirtmiştir (Karahanoğulları, 2007: 17-18). Kanunu tasarlayan Ali Şükrü Bey, şeriat savunuculuğuyla suçlanmasının ardından, "benim böyle bir kanun layihasını takdim etmekten maksadım, sırf neslimizi müthiş bir beladan kurtarmak içindir. Dini ciheti herkes için malumdur" (Karahanoğulları, 2007: 39) sözleriyle esas kaygısının sağlıklı nesiller yetiştirmek olduğunu belirtmiştir.

Ali Şükrü Bey'in de ifade ettiği üzere sarhoşluk veren maddeler İslam'da açık bir şekilde yasaklanmaktadır. Alkol karşıtı bir yasa bu temele dayandırılarak gerekçelendirilebilir ve toplum, tarihsel olarak daha tanıdık bir dilin içerisinden ikna edilebilirdi. Ancak 1920'ler artık giderek güçlenen bir biçimde alkol karşı-

8 Nizamname'nin ilgili bölümü şu şekildedir: "Cemiyetin maksadı içki mücadelesidir. Bu maksadın temin-i husuli için: 1. İşretin zararlarını halka anlatmak üzere hitabe ve mev'izeler [vaaz, öğüt] tertibi, risale ve makaleler neşri vesaire gibi terbiye-i fikriyeye hadim çarelere tevessül edecek. 2. Mekteplerde hıfzıssıhhat derslerinin ta küçük sınıflardan itibaren bir ehemmiyeti azime ile talim edilmesine teşebbüs edecek. 3. Daulkuul [alkol bağımlısı] ile müptela olanları hastanelerde tedavi ve ani mümsikler arasına ithale çalışacak, ailelerine muavenet ve evlatlarının terbiyesine dikkat edecek. 4. Müfit ve tatbiki mümkün görülen çarelerin kabuliyle kanuniyet kesb etmesini temin için Heyeti teşriiye ve kuvvei icraiye nezdinde teşebbüsatta bulunacak. 5. Türkiye'de içki ilmine kongre akd edebilecek, sair memleketlerde bu maksadla tertib edilen beynelmilel kongrelerde Osmanlı hükümetini temsilen murahhaslar gönderebilecek" (H.A.C.N., 1336:2-3).

tı söylemin dinî ve kültürel değil, tıbbi ve siyasi bir temelde meşrulaştırıldığı bir sürece karşılık gelmektedir. Bu meşrulaştırmayı örgütleyen ilkeler ise biyolojik ve toplumsal dejenerasyonu önleme kaygıları olmuştur.

Müstakbel nesillerin sağlığı ve biyolojik dejenerasyon

Hilal-i Ahdar'ın kurulmasıyla Türkiye'de alkol karşıtı hareket günümüze dek varlığını sürdürecek bir örgütlenme yakalamış, hareket örgütsel ve düşünsel olarak kesin bir biçimde hekimlerin kontrolüne geçmiş ve din temelli kültürel hassasiyet yerini tamamen tıbbi ve psikiyatrik bir bakışa bırakmış oluyordu. Hilal-i Ahdar'ın yayınlarına ve Cemiyet'in etrafında toplanan isimlerin yazdığı metinlere baktığımızda bu metinlerdeki alkol karşıtlığının dejenerasyon düşüncesine yaslandığını ve geliştirilen söylemlerin, biyolojik ve toplumsal dejenerasyon endişesi olarak özetleyebileceğimiz iki hat üzerinde bir araya geldiğini görüyoruz. Dolayısıyla alkol karşıtı hareket sadece kurumsal örgütlenme değil, düşünsel bir ortaklaşma zemininde gelişmiştir. Bu söylemlerin içeriğine yakından bakmak, alkol karşıtı hareketin toplum tahayyülünü anlamak ve ulus inşa süreciyle eklemlenme noktalarını görmek açısından önem taşımaktadır.

"Ayyaş bir baba ile mecnun bir validenin vakitsiz düşen ucubevi çocuğu. Bimarhane koleksiyonundan." *Hilal-i Ahdar*, 1925.

Hilal-i Ahdar'ın yayın organları,[9] alkolü özellikle ırkın biyolojik sürekliliğini ve niteliğini tahrip eden, müstakbel nesillerin sağlığını olumsuz yönde etkileyen ve bu anlamda nüfusu artırma politikalarına zarar veren bir sorun olarak ele alır. Temel argüman ise içki içen bireylerin sağlıklı çocuklar dünyaya getiremeyeceği yönündedir.

Hilal-i Ahdar'ın başkanı Mazhar Osman'a göre alkolizm hem delilikle ilişkilidir hem de sağlam çocukların doğmasını engeller:

> Rakı düşkününde ne kalıyorki babalık fazileti kalsın. Almanya 1933 senesi temmuzunda neştettiği kısırlaştırma kanunun da delileri, abdalları, anadan doğma kör ve sağırları bir de alkolikleri kısırlaştırmağı, onların neslini kesmeği kabul etti. Zaten içki-

9 Hilal-i Ahdar Cemiyeti, alkol karşıtı fikirleri yaygınlaştırmak amacıyla 1925'ten itibaren *Hilal-i Ahdar: Sıhhi ve İçtimai İçki Düşmanı* Gazete'yi çıkarmaya başlamıştır. Gazete 1933'ten itibaren *İçki Düşmanı* Gazete adıyla yayımlanmaya başlamıştır.

> ye fazla düşmek de deliliktir...biliriz ki içki nesli tahrip eden en büyük zehirdir. Sarhoşun beyni gibi tohumu da bozulur. Böyle bir tohumdan dünyaya gelen çocuk sarhoş, müvazenesiz, mecnun namzedi, sar'alı, dilsiz, çok sinirli olur. O halde sağlam çocuk yapmak için hükümetin bu büyük tedbirleri pek yerindedir, bunlara ehemmiyet ve kıymet vermek her şeyden evvel ana babanın kendi hayırınadır. (Uzman, 1935: 44)

İçkiyi, nesilleri dejenere eden başlıca sebep olarak ele alan *İçki Düşmanı Gazete*'nin başyazarı Fahrettin Kerim, gazeteye yazdığı "Yolumuz" başlıklı yazısında "sağlam nesiller yetiştirme" yönündeki hedeflerinin, Türk toplumunu yozlaşmadan korumak olduğunu ifade eder:

> Bilgi ve fen ışıklarile aydınlanan yolumuzda varmak istediğimiz gaye memlekete bedenen, ruhan sağlam bir nesil yetiştirmektir. Çünkü seririyatların müşahedeleri, laboratuarların tecrübeleri gösteriyorki içki iptilası tereddinin [yozlaşma, dejenerasyon] en mühim amilidir. Türk cemiyetini tereddiden korumak her Türk vatandaşının en esaslı vazifesidir. (Gökay, 1933: 2)

Gazetede yer alan "Bir Gencin Duyguları: Ben Yeşil Hilalım" başlıklı bir başka yazıda, Yeşil Hilal üyesi gençlerin amaçlarının "sağlam vücutlu ve sağlam ruhlu gürbüz nesiller" yetiştirmek olduğu yazmaktadır:

> Ben Yeşil Hilalım. Tıbbın, fennin, ilmin, insanlığın ruhundan doğdum. Vazifem: Bütün beşeriyetin vücutlarını sağlamlaştırmağa, dimağlarını zindeleştirmeğe, ruhlarını yükseltmeğe çalışmaktır. Gayem: Doktorluğun, hekimliğin sarsılmaz düsturlarını içtimai tecrübe ve istatistiklerin desteklerine dayanarak nefsine hakim, iradesine mail fertler yetiştirmek, bozuk seciye ve ruhları temizlemek, onları insanlığın en yüksek noktasına ulaştırmak cemiyet için sağlam dimağlı, sağlam vücutlu ve sağlam ruhlu gürbüz bir nesil idame ettirmektir. (Tevfik, 1933: 6)

Gazetenin daimi yazarlarından Dr. Kudsi de alkolizmin "ırk" üzerindeki etkilerini tartışarak meseleyi "ırk sağlığı" açısından değerlendir. İçkinin doğum üzerindeki etkilerinden yola çıkan yazara göre doğumu engelleyen alkolün yarattığı dejenerasyon, yeni kuşaklarda çeşitli "anormallikler" ile süreklilik kazanır:

> Alkolizmin neticeleri. (...) Irk için: Alkolik babalar evlatlarına miras olarak hastalık bırakırlar, sarhoşluk zamanında tenasüli ifrazatta alkolün mevcudiyetini meydana çıkarmıştır, bu hal çocuk düşürmelerini, vaktinden evvel doğumları mucip olur, sarhoş ailelerde doğum miktarı hali tabiide olsa bile vaktinden evvel ölüm hali tabiiye nisbeten üç misli fazladır, alkolik babanın çocukları viladi za'fa müpteladırlar, intanlara karşı çok hassastırlar, akli ve hikemi gayri tabiilikler (yüzün gayri mütenazır oluşu, amudu fıkarinin inhirafı, aptallık, cücelik, sar'a, kore, histeri, melankoli, mani, cinayete istidat... gibi) görülür.
>
> Legrain'in hesabına göre 761 alkolik babadan 322 müteredddi, 155 mecnun, 131 saralı çocuk doğmuştur, (heredo-alcoolique)ler yani alkolik babadan husule gelmiş

> olan çocuklar alkole karşı çok hassastırlar ve birer alkolik namzedidirler. İşte bunları öğrendikten sonra cesaretiniz varsa yine içiniz. (Kudsi, 1933: 2)

Fahrettin Kerim'in 1935 tarihinde Altıncı Ulusal Tıp Kurultayı'na sunduğu "Türkiye'de Alkolizm Problemi Raporu", bu dönemde meselenin, alkol karşıtı hareketin öncüleri tarafından nasıl sorunsallaştırıldığını anlaşılır bir biçimde gösterir. Fahrettin Kerim, raporunun girişinde alkolü öncelikle nüfus meselesi bağlamında ele alır ve yazara göre nüfusa hem nicelik hem de nitelik olarak zarar vermesiyle alkol, ulusun sıhhi ve sosyal varlığını tehlikeye atan sebeplerin başında gelmektedir:

> Ulusumuzun ruhen ve bedenen zindeliğini bozan ve bilhassa onun geleceğini tehlikeye koyan amilleri araştırmak, etüd etmek hepimiz için ulusal bir borçtur. Bütün dünya nüfus siyasasında doğumu artırmak, ölümü azaltmak problemleri kafalarda önemli yer tutuyor. Sayıya verilen ehemmiyet derecesinde kaliteye bilhassa beden ve ruh sağlamlığına müstesna bir değer verilmektedir. Bir ulusun sıhhi ve içtimai varlığını tehlikeye koyan amiller arasında alkolizm ön safta etüd edilmektedir. (Gökay, 1935: 3)

Alkolün verem ve frengiye de kaynaklık etmesinden ötürü "iki misli" daha tehlikeli olduğunu ifade eden yazar, alkolün toplumsal etkilerini üç başlığa ayırır: alkolün bedenî ve ruhi tesirleri; alkolün irsiyet üzerindeki tesiri; alkolizmin içtimai ve iktisadi tesirleri (Gökay, 1935: 5). Alkol karşıtı hareketin hedeflerini de bu çerçevede özetleyen Fahrettin Kerim'e göre alkol karşıtı hareketi motive eden başlıca unsurlar; nüfus kaygısı, hayat mücadelesinden galip gelme arzusu ve çalışma verimidir:

> Alkolizme karşı Millet ve Devletin elbirliğiyle yaptığı bu savaşın tek bir hedefi vardır. O da kökünü tarihin derinliklerinden alan ve medeniyetler yaratan Büyük Ulusumuzun Aziz Ülkemizde ruhan ve bedenen sağlam olarak yetişmesi ve üremesidir. Buna mani olacak, bizi tereddiye götürecek, hayat mücadelesinde bizi mağlup edecek, çalışma verimimizi azaltacak her tehlikeye karşı fen ve bilgi yolunda savaşmak vazifemizdir. Türk hekimi ve Türk bilgini her vazifesi gibi bunu da severek yapıyor ve yapacaktır. (Gökay, 1935: 71)

Fahrettin Kerim'e göre "abtallar, ileri derecede sar'alılar, erken bunamalılarla, hastalığı sık sık nükseden maniyaklar, müzmin alkolikler, ileri derece dejenerelerin evlenmesine müsaade edilmemelidir" (Gökay, 1938: 7).

Şüphesiz bu dönemde içki karşıtlığını müstakbel nesillerin sağlığı üzerine yerleştiren yaklaşımın yalnızca Hilal-i Ahdar'ın yayın organıyla sınırlı olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin, *Millet Mekteplerine ve Halk Dersanelerine Mahsus Sağlık Bilgisi* kitabında "içkiye pek alışkın millet sönmeye mahkumdur. Çünkü içki bir milletin ırkını bozar, milliyetini mahveder" (Münür-Hilmi, 1932: 110)

değerlendirmeleri yer alır. Doktor Besim Ömer'e göre "bazı hastalıklar vardır ki önü alınmazsa verasetle devam edip ağırlaşabilir ve ırkı, nesli dejenere edebilir" (Akalın, 1938: 20) ve çeşitli toplumsal sorunlara yol açabilir. Alkolizmi bu hastalıklardan sayan yazara göre "alkolizm: şahıs ve ferdin ve bütün insaniyetin sıhhatini akli ve ruhi melekatını harabiye sürüklediğinden bugün ulusal bir tehlike sayılabilir" (Akalın, 1938: 42). Besim Ömer dönemin klasikleşmiş eserlerinden *Türk Çocuğunu Nasıl Yaşatmalı*'da, "alkolik, ayyaş, hatta sarhoş bir adamdan gelecek çocuk tereddiye daha o anda mahkumdur. Bugün içkinin nesilden nesile intikal eden, verasetle geçen tesiri anlaşılmıştır" (Akalın, 1938: 35-36) iddiasını savunur ve alkolizmin üreme gücü ve nesiller üzerinde yarattığı tahribatı Darwin'e atıfla açıklar:

> Alkolizm tenasül kuvvetini giderir yahut nesli lekeler. Alkolle sarhoşken arkadaşını gebe bırakan bir adamın çocukları çok defa sar'alıdır. (..) İçki tesiri altında kalan bu çocuklar sağlığını kaybetmiş ve bozulmuştur. Böyle bozuk bir tohumdan yetişecek nesil de bozuktur. Fazla alkol kullanılan memleketlerde, büyükşehirlerde çocuk ölümünün daha ziyade olduğu anlaşılmıştır; bu gibi şehirlerde sarfedilen alkol mikdarike çocuk ölümü arasında sıkı bir münasebet vardır. Hastanelerde sık görülen alkolik oğlu yahut alkolik kızı çok sinirlidir, yahut ahmak ve büsbütün hayvanlaşır, ziyade alıngan, nevrastenik, hipokodriyak olurlar, delirirler. Alkolün ziyade kullanılması ve tesirile ne acıklı bir veraset, ne düşük bir nesil meydana gelir! Darwin alkolün verasetle kötü tesiri yalnız alkoliğin çocuklarında değil üç karın ileride doğanlarda da görülebildiğini söylüyor. (Akalın, 1938: 43)

Sadi Irmak da alkolün müstakbel nesiller üzerindeki zararları üzerinde durur. "Ayyaş ailelerde doğurganlık (veludiyet) normal ailelerin dörtte birdir" (Irmak, 1941: 57) değerlendirmesi yapan Irmak'a göre alkol kullananların sağlam çocuk dünyaya getirmeleri istatistiksel olarak risklidir:

> İçen adaların çocuklarının %de 43ü ilk günlerinde ölürler. Bu nisbet içmiyenlerde %8dir. İçenlerin çocuklarının %38i suişekille dünyaya gelir. Bu nisbet içmiyenlerde %9dur. İçmiyenlerin çocuklarının %82si bedenen ve ruhan sağlam olarak dünyaya geldikleri halde bu nisbet içenlerde %17dir. (Irmak, 1943: 105)

Doktor Şükrü Kamil'e göre "ayyaşlık", "pişman olmayanlar, bırakıp bırakıp içenler ve içmeden duramayanlar olmak üzere üç cinstir" (Kamil, 1932: 471). Kamil, bu temel sınıflamadan hareketle alkolün beden üzerindeki (mide, akciğer, bağırsak, böbrek, kalp) etkilerini "ayyaş hastalıkları" başlığında toplar. "Ayyaş hastalıkları" konusunda detaylı bilgi veren bu haritada dikkat çeken, alkolün üreme organları ve sinir sistemi üzerindeki etkilerini anlatan kısımlardır. Kamil'in sınıflandırmasında "ayyaş hastası" kadınlar, "hayzın nizamının bozulması, bütün bütün kesilmesi, yahut çok kan akması, kan akmaları, çocuk düşürmek, kısır kalmak, çok zor doğurmak, doğacak çocuğun karmakarışık (ucube)

doğması"; erkekler ise "tenasül avadanlıklarının küçülmesi ve aslın bozulması, iş görmekten kalması" (Kamil, 1932: 485) gibi özellikler gösterirler. Benzer şekilde Doktor Asaf Koryak'a göre de "içki içenin nesli, zürriyeti bozulur. Sarhoşun çocuğu abdal ve ahmak doğar. Hastalıklı ve cılız kalır" (Koryak, 1935: 3).

Alkol alışkanlığının ve bu alışkanlığın yarattığı biyolojik verasetle geçtiği, üreme sistemi, doğum, müstakbel nesiller ve nüfus üzerinde tahribata yol açan temel faktörlerden biri olduğu birçok isim tarafından dile getirilmiştir.[10] Alkolün biyolojik ve demografik bir tehlike olarak sorunsallaştırılması alkol karşıtı hareketin birinci düşünsel hattını oluşturuyordu. Bununla yakından ilişkili ikinci hat ise alkolün temel bir toplumsal dejenerasyon ve ahlaki çöküş nedeni olarak tarif edilmesidir.

Ahlaki çöküş ve toplumsal dejenerasyon

Alkol karşıtı hareket, alkolün nüfusu tehdit etme biçiminin biyolojik olduğu kadar toplumsal bir boyutu da olduğunu savunuyordu. Buradaki söylem alkolün; toplumsal dejenerasyon, ahlaki bozulma ve sosyo-ekonomik gerilemenin başat faktörlerinden biri olduğu düşüncesi üzerine inşa ediliyordu. Söz konusu yaklaşıma göre toplumsal dejenerasyon, biyolojik dejenerasyonun adeta tamamlayıcısıydı: Alkolün girdiği bir aileden biyolojik olarak 'ucube' bebekler dünyaya geldiği gibi suçlu bireyler, meyhanelerden çıkmayan gençler, serseriler, fuhuşa sürüklenmiş kadınlar, katiller ve deliler çıkıyordu.

Toplumsal dejenerasyon endişesinde gençlere[11] ve kadınlara yönelik özel bir ilgi belirir. Şüphesiz nüfusun fiziki gücünü temsil eden gençlere ve nüfusun biyolojik üreticileri olarak görülen kadınlara yönelik bu hassasiyet toplumsal olduğu kadar biyolojik temelliydi. Ulusun geleceği sağlıklı gençlere ve bu gençleri doğuracak ve yetiştirecek annelere bağlıydı. Kamu ahlakını tesis ederek gençleri ve kadınları toplumsal dejenerasyondan korumak, biyolojik istikrarı sağlamanın başlıca koşuluydu: Sağlıklı nesiller ve kalabalık bir nüfus ancak toplumsal ahlakın denetimi sayesinde güvence altına alınabilirdi. Alkol karşıtı hareketin biyolojik ve toplumsal dejenerasyon kaygısı birbirine bu çerçevede eklemleniyordu.

Gençliğe yönelik bu hassasiyete sahip bir isim olan Sadi Irmak konuya meyhaneler üzerinden bakar ve İstanbul'da bu mekanların gençleri nasıl tehdit ettiğini anlatır. Irmak'a göre gençleri kurtarmanın yolu sert alkol yasağından geçmektedir:

---

10 İçkinin verasetle geçtiği, üreme sistemi, doğum, müstakbel nesiller ve nüfus üzerinde tahribata yol açan temel faktörlerden biri olduğu başka birçok isim tarafından dile getirilmiştir: Örneğin bkz: Rifat, 1933: 1060-1061; Tokgöz, 1937: 5; Irmak, 1941: 57.

11 1930'da Yeşilay, Türkiye İçki Aleyhdarı Gençler Cemiyeti'ni oluşturur. 1936'da Yeşilay Gençler Birliği adını alan Cemiyet'in nizamnamesinde amaç şöyle tarif edilmektedir: "Cemiyetin gayesi: Sağlık, soy ve irade düşmanı içki ve uyuşturucu maddelerle mücadele etmek; ve bu Ülküyü yayarak, sağlam vücutlu ve sağlam iradeli bir gençliğin yetişmesine çalışmaktır" (Y.G.B.N., 1938: 1).

> Şu tabloya bakınız: Üniversite ile Vefa, İstiklal, Harbiye liseleri ve Yüksek muallim mektebinin bulunduğu Şehzade başı sahasında on tane meyhane vardır. Ve bunların müdavimleri bilhassa gençlerdir. Kat'i ve sert alkol yasağı belki bazı mütemerrit alkolikleri vazgeçiremez, fakat muhakkak ki gençliği kurtarır. (Irmak, 1943: 102)

Alkolün toplumsal bir felaket imgesi etrafında düşünülmesinde kadınlara yönelik birlikte işleyen iki veçheli bir bakış söz konusudur. Kadınlar hem içki yüzünden felakete sürüklenen hem de yine içki ile sürüklendiği felakete erkekleri çeken figürler olarak sunulur. II. Meşrutiyet'ten 1960'lara popüler sağlık risaleleri yazan Lokman Hekim, *Ispirtolu İçki Kullananların ve Evlatlarının Çekecekleri Hastalıklar ve Belalar* başlıklı risalesinin girişinde meseleye buradan yaklaşarak içkiyi gençler ve kadınlar üzerinden vatan, nüfus, fuhuş ve ahlak gibi birbiriyle ilişkili olarak düşündüğü birçok düzlemde tartışır:

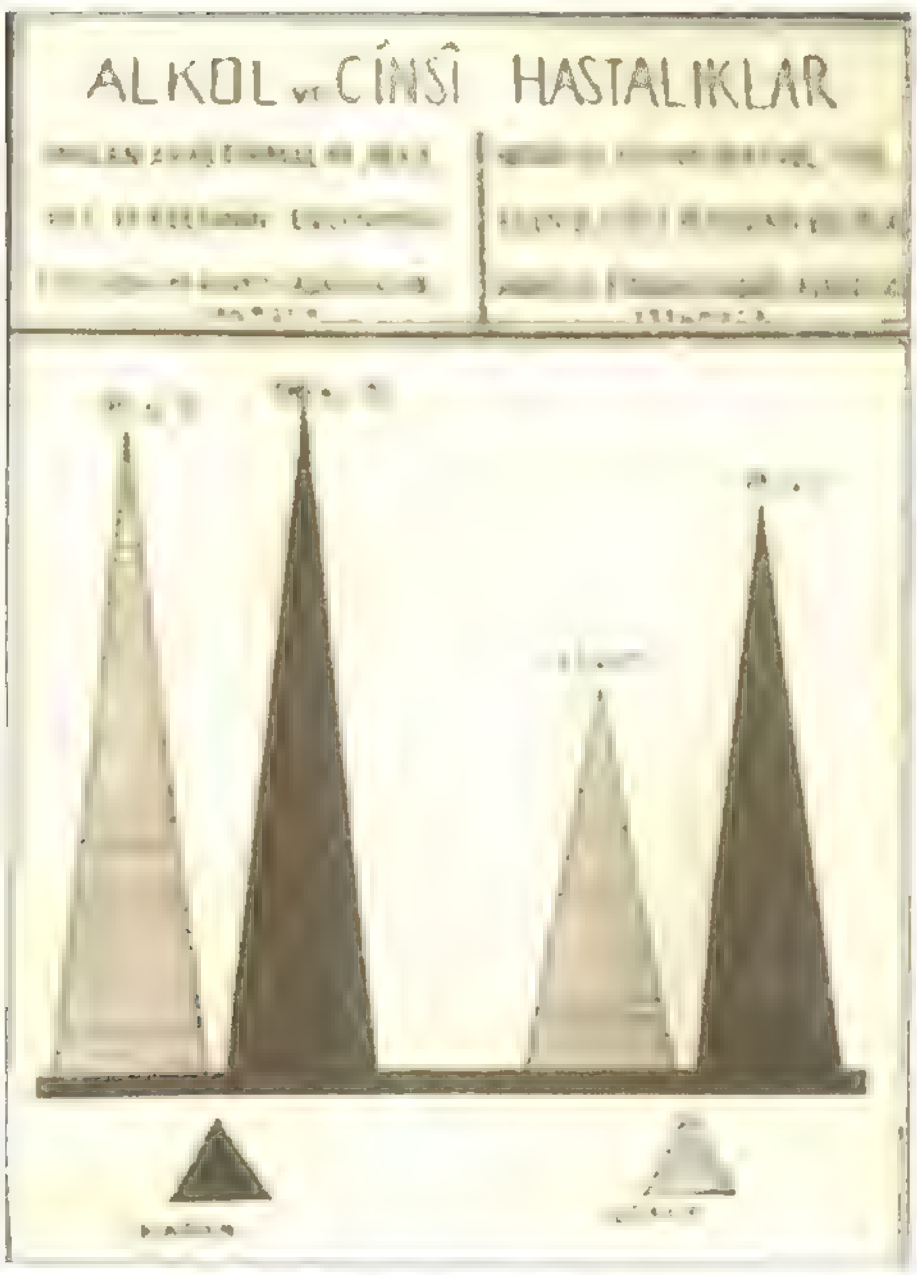
> Memleketimizde yalnız İstanbul'da ve şehirlerde değil, köylerimizde bile günden güne yayılan bir bela salgını var. Gençlerimizi çeşit çeşit hastalıklara yakalatan afet var! Kızlarımızı kadınlarımızı fena yollara sürükliyen, aile ocaklarını harap eden elektrikli bir kapan var! Vatanımıza, yurdumuza en lazımlı nüfuzumuzun kökünü baltalıyan yıldırımlı bir çapa var! Çocuklarımızın, delikanlılarımızın ruhlarını, ahlaklarını, seciyelerini, karakterlerini perişan eden zehirli bir bomba var! İnsanları dünya cehennemine götüren ispirtolu içkilerin milletimiz arasında seneden seneye arttığını gördükçe çok keder ediyorum. Anadolu'dan, Trakya'dan ve İstanbul'dan muayenehaneme gelen hastalarımın çoğu, işret yoluna kurban olmuş zavallılardır. (Lokman Hekim, 1945: ilksöz)

Hilal-i Ahdar, 1928.

"Kızlık onörü her şeyden evvel paklık, arılıktır" (Akalın, 1935: 27) düşüncesinden beslenen, kadınlara yönelik cinsiyetçi tutum, evlilik dışındaki kadın cinselliğini içki ve cinsel hastalıklar etrafında kodlar. Besim Ömer'e göre cinsel hastalıkların arkadaşı olan alkolizm "ulusun istikbali"ni taşıyan kadınları bedenen ve ahlaken bitirmektedir. Doğumların azalmasına neden olan bu sorunun sorumluları ise sadece kadınları kandıran erkekler değil, "namuslarını korumasını bilmeyen" kadınlardır:

> Venüs hastalıklarının, bu utandırıcı suçların kabahat arkadaşı ve kötü yoldaşı olan alkolizm'den doğumlar azalıyor; bundan başka boylar kısalıyor, göğüsler darlaşıyor, kollar inceleşiyor; ulusları bolluk içinde yaşatan üste düşme (azim) azalıyor, bitiyor. Suç, aldattıklarına, kandırdıklarına alçakçasına hastalığı veren aşk haydutlarıyla ve iç duygusuz büyücülerdedir. Fakat onlardan sonra onörlerini, namuslarını gerekli bir kıskanç bakımı ile korumasını bilmeyen ve düşünmeksizin kendilerini korkulara atanlarda değil de kimdedir? Kızın onörü yurda, herkese kadar gider, zira evin, herkesin rahatı, selameti ondadır. Kadın göğsünde soyun ilerisini taşıyor, ulusun istikbalini daha kaynaklarında agulanmaya elbette bırakmayacaktır. (Akalın, 1935: 27)

Bekaret savunusu ve evlilik öncesi ilişkinin kriminalleştirimesine Fahrettin Kerim'de de rastlıyoruz. Fahrettin Kerim bekareti, cinsel hastalıklar kategorisinde; bekaret yitimini ise içki ile ilişkili bir çerçevede düşünür. Yazarın yaklaşımına göre edilgen ve zayıf bir figür olarak çabuk sarhoş olan kadın, içki içerek etken öznenin, yani erkeğin karşısında savunmasız kalır ve kadının korumakla mükellef olduğu namusu saldırılara açık hale gelir. Bu bağlamda Fahrettin Kerim, "kadınlar ve çocuklar pek çabuk sarhoş olurlar. Irz ve namus düşmanları bundan faydalanır. Göz koydukları herhangi bir onura saldırmak istedikleri zaman içki sofrasından faydalanırlar" (Gökay, 1948: 21) değerlendirmesinde bulunur. Fahrettin Kerim'in *Türkiye'de Alkolizm Problemi Raporu*'nda "evlenmeden evvel giderilen bekaret perdesinin birçokları sarhoşluk esnasında" olmuştur iddiası vardır (Gökay, 1935: 48-50). Rapora göre erkeklerde "evlenmeden evvel gayri meşrü cinsi münasebetin miktarı" %99,32, kadınlarda %99,55'tir. Erkeklerde bu ilişkinin %48,63'ü sarhoşluk halinde gerçekleşirken, kadınlarda bu oran %78,56'dır. Özetle "evlenmeden evvel gayri meşru cinsi münasebet"e giren kadınların %78,56'sı bekaretlerini sarhoşluk halinde 'yitirmişlerdir'.



Türkiye'de Alkolizm Raporu, 1935.

Fahrettin Kerim'in raporunda alkolün cinsel hastalıklar ve suçla ilişkisine de ayrı başlıklar ayrıldığını görüyoruz. Raporda insanların cinsel hastalıklara %79'una sarhoşluk esnasında ve Pazar günleri yakalandığını iddia edilmektedir.

Lokman Hekim de benzer bir noktadan beslenerek sarhoşu hem erkek hem de cinsel arzularını denetleye-

Türkiye'de Alkolizm Raporu, 1935.

meyen kişi olarak resmederken kadınlara yönelik cinsiyetçi bakışı daha bayağı bir dille tekrarlar:

> Vücudun en büyük hakimlerinden biri olan (irade kuvveti) (nefsine hakim olma kudreti) kaybolmuştur. Bu sırada sarhoşun gözleri aksileme açılır. Çünkü şehveti, hayatın cevheri (abı hayatın menbaı!) biraz gıcıklanmağa başlamıştır. Asıl erkeklik ve kadınlık uyanıklığı ve lezzeti alevlenmiştir. (...) Baytak (60)lık bir kocakarıyı (ayın on dördü gibi güzel!) 18 yaşında (pertevbar bir kız oğlan kız!) (pırlanta gibi bir piliç!) zanneder. Hiç kimseden çekinmiyerek o acuzenin üstüne atılır. Dans etmek ister. Tecavüz eder. (Lokman Hekim, 1945: 4)

Lokman Hekim'e göre sarhoş insanın "utangaçlığı kalmaz" ve ruhsal olarak hissettiği "serbestlik hissi" ile hareket eder ve alkolün yarattığı ahlaksızlık bu serbestlik ve utanç duygusunun yitimindedir. Yazara göre bu nedenle sarhoş,

> her fenalığı, her rezilliği, her edepsizliği, her ahlaksızlığı yapmıya kalkar. (...) Bir (dilbaz kadın) gibi (dile metanet!) verir. Söylenir. Malumat furuşluk yapar. Siyasete, mesleğine ait nutuklar, konferanslar vermeğe kalkışır! Yakası açılmadık lügatlar paralar. Fakat fikirlerinin hemen kaffesi bozuktur. Saçma sapandır, abuk subuktur! (Lokman Hekim, 1945: 3)

Alkol konusunda geliştirilen bir başka argüman içkinin delilik ve suçla ilişkilendirilmesidir. Mazhar Osman –Emil Kraepelin'den hareketle– alkol ile psikopatlar arasındaki ilişkiyi şu sözlerle anlatır:

> Bazı psikopatlar akılla değil; sevki tabii ile yürür. Bir şeye çabuk alışır. Mesela herkes içki içer, lakin psikopat delicesine içer, kendini tutamaz, içtikten sonra zarar göreceğini, adeta insanlıktan çıkacağını bilir, yine çılgıncasına içer, yapmadığı delilik kalmaz. (Uzman, 1942: 213-214)

Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekaleti'nin çıkardığı *Akıl Hıfzıssıhhası* başlıklı broşürde içki, ahlak duygusunu yok eden ve "çeşit çeşit azgın deliliklerle, insanı intihardan başlamak üzere en feci akibetlerin pençesine" atan "keyif verici zehirler" arasında tanımlanır (Akıl Hıfzıssıhhası, 1943: 3). Broşürün verdiği bilgiye göre içkinin de aralarında bulunduğu bu zehirleri bırakamayanlar "akıl hastanesinde tedavi ile bu zararlı alışkanlıklarından vazgeçirilmektedir" (*Akıl Hıfzıssıhhası*, 1943: 3). Benzer şekilde Asaf Koryak da içki, suç ve delilik arasında ilişki kurar:

> İçkiye düşkün insan düşünemez, beyni bozulur, olmayacak şeylere kızar, bir hiç yüzünden cinayetler yapar, eli kanlı olur. İçki yüzünden delirenler de çoktur. Hapisaneleri ve Timarhaneleri dolduranların çoğu içki yüzündendir. (Koryak, 1935: 3)

Fahrettin Kerim, alkol ile suç arasındaki 'doğrudan' ilişkiyi *Türkiye'de Alkolizm Problemi Raporu*'nda istatistiklerle kanıtlamaya çalışır. Raporun bu konudaki temel iddiasına göre "alkolizmin sebep olduğu içtimai teamüllerin en tehlikelisini hiç şüphesiz cürümler [suçlar] teşkil eder" ve yazar bu görüşü Batılı kaynaklardan aktarılan hapishane istatistikleriyle temellendirir (Gökay, 1935: 52-53). Fahrettin Kerim, *Sağlık Düşmanı Keyif Verici Maddeler* kitabında da içki, taşkınlık ve suç arasında kurduğu ilişkiyi sıradan bir günün ahlaksızlık, taşkınlık ve suçla biten bir hikayesi ile aktarır. Fahrettin Kerim'in hikayesinde güzel başlayan sıradan bir Pazar pikniği, sofraya içkinin gelmesiyle bozulur. Sofrada bir anda ahlaksızlık ortaya çıkar, utanç ortadan kalkar ve sonuç olarak piknik ortamı kana bulanır:

> Bir Pazar günü; dost veya akraba dinlenme günlerini hoş geçirmek ümidi ile kıra giderler. (...) Halılar serilir, sofralar hazırlanır. Çeşitli mezelerin yanıbaşına üzeri etiketli şişeler konur. Kıvancı artırmak, sevgiyi çoğaltmak için bu şişelerden küçük kadehlere yarıya kadar boşaltılır. Üzerine biraz da su eklenir ve rengin donuklaştığı göze çarpar. Bu mini mini bardaklar "sağlığınıza" dileği ile dudağa götürülür. (...) Sevgi saatindeyiz. Bakışlar, dostların yüzleri pembeleşmiştir. Hayat tatlı, gelecek göz alıcı ve umutlu, projeler parlaktır. Ama; yavaş yavaş kelimeler sürüçüyor, çatallar mezeden başka şeylere gidiyor; ağızda dil ağırlaşmış, hareketler sarsaklamıştır. Deminki buyurucu sözler yerine en kaba küfürler, sofradaki bayanların yanında uluorta savrulmaktadır. İnsanlığın en seçkin özelliği olan utanç duygusu kalkmıştır. Yanındakine sarkıntılık eder, en çirkin, en ağza alınmaz kelimeler çekinmeksizin söylenir. Çapkınlık taşkınlıkları artmıştır. Ahlaksal ve sosyal sansörün yasakladığı bütün şehvet hareketleri meydana çıkmıştır. (...) Daha yarım saat önce duruş ve edebiyle üzerinde saygın-

> lık toplayan genç şimdi sınır aşan, hırçın bir zorba olmuştur. Her dileğinin yerine getirilmesini ister. Ufak bir duraklayış karşısında kavga çıkarır, tabancasına sarılır, tatlılıkla başlayan sofrayı kana bular. (...) İşte içkili bir dinlenme gününde sarhoşun başından geçenler. (Gökay, 1948: 19-21)

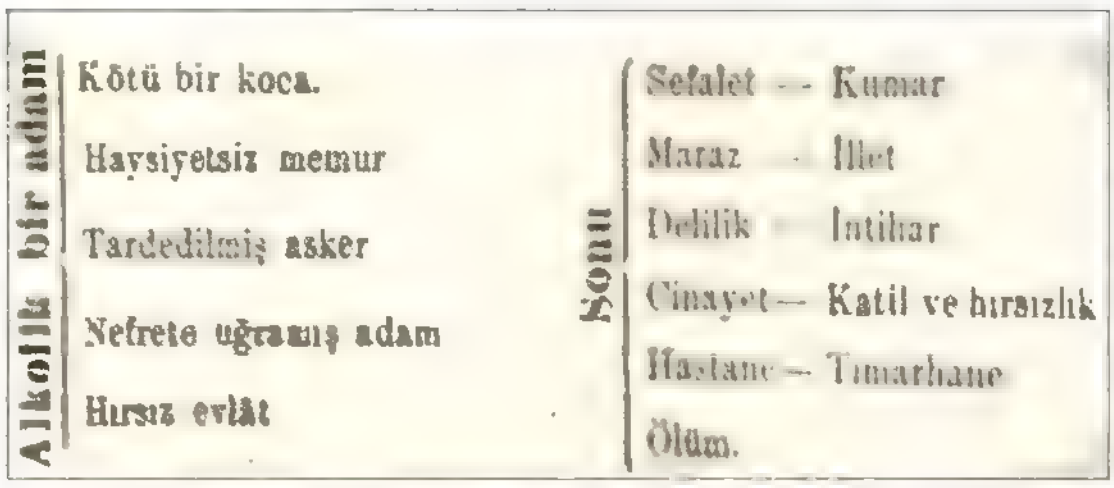
Konuya benzer biçimde yaklaşan Mazhar Osman ise keyif veren zehirler arasında toplumsal kabul görmesi nedeniyle içkiye özellikle dikkat etmek gerektiğini belirtir:

> İçki görünürde en munisidir (sempatik, sevimli). Harimlerimize kadar girmiş, sofralarımızda itibar görmüş, muaşeret lazimesi arasına sokulmuş, asırlardan beri alışılmış bir zehir... Zehir olduğuna tereddi edenler de çok. (Osman, 1937: 238)

Osman'a göre "haylazlığın, serseriliğin, ahlaksızlığın, cinayetlerin anası sarhoşluktur" (Osman, 1937: 241) ve bu maddeleri içenler "serseri olmuş, dilenci, hırsız, hatta daha fenası olmuş, o zehiri tedarik etmek için dilencilik, dolandırıcılık, sahtekarlık, hırsızlık, ırzsızlık, nihayet adam öldürme" (Osman, 1937: 236) gibi eğilimlere girerler. Yine Şükrü Kamil'e göre alkolün psişik yapıya etkileri "ahmaklık, sara, bunama, delilik, hezeyan, cinayet" (Kamil, 1932: 486) şeklindedir. Bu kişiler "sara, aptal, cani, içki delisi ve bütün vereme götüren yollara elverişli çocuk" (Kamil, 1932: 486) dünyaya getirirler. *Millet Mekteplerine ve Halk Dersanelerine Mahsus Sağlık Bilgisi* kitabında içkinin toplum üzerindeki etkileri şöyle özetlenir:

> Vurmak, yaralamak, öldürmek, hırsızlık gibi cinayet işleyenlerin çoğu içki içenlerden çıkıyor. (...) İçkiye çok düşkün olan milletlerde saadet azalıyor, sefalet çoğalıyor. Avrupanın şimal memleketleri gibi içkiyi pek az kullanan yerlerde zenginlik, refah artıyor. Çünkü bu memleketlerde ahlak bozukluğu, fesat, hırsızlık, cinayet vakaları da azalıyor. Hatta bazı şehirlerde aylarca, senelerce mahkemeler işsiz, hapishaneler boş kalıyor. (Münür-Hilmi, 1932: 110)

Alkol ile suç arasında bir ilişki olduğunu göstermeye dair en fazla çabayı Sadi Irmak göstermiştir. Irmak da diğer isimler gibi "alkolizmle suçların sıkıca birbirine bağlı bulunduğunu" belirtir (Irmak, 1941: 57) ve yazara göre alkolizm "en çok yaralama ve ahlaki taaddilerde, ikinci derecede öldürme ve vurmada ve en sonuncu olarak kundakçılık ile hırsızlıkta" (Irmak, 1941: 59) bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Irmak, sadece yaralama ve hırsızlıkta



Millet Mekteplerine ve Halk Dersanelerine Mahsus Sağlık Bilgisi, 1932.

değil, tecavüz söz konusu olduğunda da alkolün rolüne vurgu yapar ve içki ile tecavüz arasında ilişki olduğunu iddia eder:

> Yaralama vak'alarının günlere dağılışı şöyledir: Bu gibi bin tecavüzden 500ü Pazar günü, 180i Pazartesi günü, 90ı Salı günü, 60ı Çarşamba günü, 50si Perşembe günü, 80, Cuma günü, 90ı Cumartesi günü olmaktadır. (Irmak, 1943: 105)

Irmak'ın verdiği başka bir istatistiğe göre "1115 cürüm vak'asından 700ü meyhanede, 86sı evlerde, 98si sokakta 87si işyerlerinde olmaktadır" (Irmak, 1943: 105) ve yazara göre meyhaneler suçluların toplandığı mekanlardır:

> Bazıları hafifletici olsun diye suç işlemeden önce içerler: diğer taraftan meyhaneler suçluların ve orospuların toplandığı yerlerdir. Londrada 1880de müşterileri yalnız hırsız ve orospulardan ibaret olan 5000 meyhane bulunmuştur. (Irmak, 1941: 59)

Sadi Irmak, sadece alkol ve suç arasındaki ilişki konusunda değil alkol ile siyaset arasında ilişki kuran değerlendirmeler de yapmıştır. Siyasi karışıklıklar ile alkol arasında doğrudan bağlantı kuran yazara göre Fransız Devrimi'nin nedenlerinden biri de alkoldür:

> Alkolizm ihtilallerin en kudretli unsurudur. Bu hal ihtilal başlarına malumdur. Ve gayelerine ulaşmak için çok defa bu vasıtayı kullanırlar. (...) Fransa büyük ihtilali sırasında alkol kitlenin kan garizesini ve reislerin ihtilal iradesini coşturmuştur. (Irmak, 1941: 60)

Alkol konusunda geliştirilen bir başka argüman içkinin iktisadi zararlarıdır. Fahrettin Kerim'e göre alkol, tımarhane ve hapishanelerin dolmasına neden olarak hem sosyal düzene hem de milli ekonomiye zarar verir:

> Toplum içerisinde, sosyal düzeni bozmak, sürünenlerin sayısını artırmak, cezaevi veya tımarhane ödeneği ile devlet bütçesine yük olmak, yurdun milli zenginliğinden milyonlarcasının bu uğurda yok olmasına önayak olmak bakımından içki en büyük sosyal yıkım olmaktadır 1948: 35).

Yazara göre alkol sadece devlet bütçesinin tımarhane ve hapishanelere harcanmasına neden olmakla kalmaz aynı zamanda "çalışma iradesi, çalışma arzusu, çalışma hasılatını felce uğratıyor" olmasıyla da sosyo-ekonomik hayatı tahrip eder (Gökay, 1935: 29). Alkol çalışma verimliliğini düşürmekle birlikte, iş ve öğrenme yeteneğini de zedeler. Fahrettin Kerim'e göre alkolün kuyumculuk, nakış, musiki aleti gibi nazik işlerde olumsuz etkileri olduğu gibi göz hareketleri, el çabukluğu, hafıza, "kafa hesabı", öğrenme tecrübesi gibi zihni faaliyetler üzerinde de olumsuz etkileri vardır (Gökay, 1935: 32). Yazar, alkolü bırakmanın bireysel ve milli bir zenginlik sağlayacağını ve bu nedenle de "yurt sevgisi" çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini şu sözlerle savunur:

> Alkolü bırakanların ve ailelerinin bankalardaki artırım cüzdanları çabucak kabarmakta ve yaşayış durumları yükselmektedir. Bôylece milli gelirin çoğalması, genel yaşayış durumunun yükselmesi ve mutluluğun artması demek olduğuna gôre alkolün sosyal ve ekonomik etkilerini inceden inceye araştırmak, yurdunu seven ve düşünen herkes için ulusal bir ôdevdir.[12] (Gôkay, 1948: 36)

Lokman Hekim alkolün sosyo-ekonomik zararlarını anlatırken sarhoşu "müsrif" biri olarak tarif eder:

> Kendi kendini o (içki aleminin!) en büyüğü, en zengini ve hatta patronu, kumandanı zanneder. Bol keseden atar durur. En cimri, en tamahkar bir adam olduğu halde kuruşu değil, liralarını bile cômertçe sarfeder. (...) Herkese türlü türlü kadehler, türlü türlü mezeler ihsan eder. Arkadaşları isterlerse olanca parasını da ikram eder. (Lokman Hekim, 1945: 3-4)

Yazara gôre para üzerindeki denetimini yitiren sarhoş kumar oynayarak ailesini dağıtır ve gideceği nokta dilenciliktir:

> Karısı zengin ise ve kendisine muhabeti de varsa, zavallının parasını aşırır. Elmaslarını, mücevherlerini, altınlarını, mallarını (Emniyet sandığına! İpotek (rehin) vererek liraları çeker, ve içkiye yatırır. Nihayet malları sattırır. Ayyaşların çoğu kumarbaz olurlar. Bu cihetle çok kazanacakmış! Hülyasile karısının, varını, yoğunu yer, içer, içki ziyafeti çeker, kumara yatırır ve bütün paraları (devecik yaparak!) üstüne oturur! Kendi servetini, ailenin bütün gelirlerini bitirdikten sonra çocuklarını evlatlık! Olarak dostlarına vermeğe kalkışır. Hiçbir şey yapamazsa (dilenciliğe!) başlar. (Lokman Hekim, 1945: 15)

Genel değerlendirme

Literatürde, kamu politikalarında ve gündelik yaşamda bugün de varlığını koruyan modern toplumsal normların, damgalayıcı kavramların ve gündelik hayatta sıradanlaşmış dışlama biçimlerinin kôkenlerini araştırmak isteyen bir sosyal bilimci, kendisini kaçınılmaz olarak 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk yarısında üretilmiş 'bilimsel metinler' yığınıyla karşı karşıya bulacaktır. Toplumun 'normal' ve 'anormal'lerini, 'ideal olan yaşam tarzı' ile diğerlerini keskin bir biçimde ayıran bu metinlerde dile getirilen iddiaların hâlâ çok tanıdık gelmesi, normalleştirici sôylemlerin, toplumun kılcal damarlarına nüfuz eden tarihsel bir pratik olduğunu gôsterir. Bu dônemde modernleşen toplumlar sağlıklı ve kalabalık nüfusu başlıca milli hedef olarak ortaya koyarken, normal insan olmanın ôlçütü bu he-

---

12 Konuya benzer şekilde tasarruf açısından bakan *İçki Düşmanı Gazetesi* yazarlarından Dr. Kudsi meseleyi formüle ederek izah etmeye çalışır. "Alkol maddi bir zehir olduğu kadar da iktisadi bir zehirdir. (...) Tasarruf ile alkol arasında bariz bir tezat vardır" (Dr. Kudsi, 1933: 4) değerlendirmesi yapan yazar bu konuyu şöyle formüle eder: "Alkol=milli inhitat [çôküş] + (şahsın + ailenin felaketi) + iktisadi açılma" (Dr. Kudsi, 1933: 4).

defin yörüngesine uyum sağlamak olmuştur. Alkolün bilimsel ve toplumsal açıdan damgalayıcı bir kimliğin parçası haline getirilişi de bu döneme rastlamaktadır. Alkol karşıtı hareketi motive eden tıbbi metinlerde, ulusal ve uluslararası kongrelerde dile getirilen başlıca düşünce; alkolün üremeyi, müstakbel nesillerin sağlığını ve nüfus artışını tehlikeye attığı, "ırkın sağlığı"na zarar verdiği yönündeydi. Bu bağlamda alkol tam da milli ve de "ırki" çıkarların karşısında yer almanın bir simgesi haline geldi ve alkol tüketimini toplumsal yozlaşma ve ahlaki çöküntüyle özdeşleştirmek çok zor olmadı.

Modernleşen Türkiye'de alkol karşıtı hareket Batılı bilgiyi yaygınlaştırırken kaynağına büyük oranda sadık kalarak meseleyi hem giderek daha fazla tıbbi bilginin içerisine konumlandırmış hem de bu bilgiden beslenerek alkolü, tıbbi bilgiye yaslanarak toplumsal normları inşa etmenin bir parametresine dönüştürmüştür. Alkol, "yüksek dejenere" ve "ahlak hastası" olmanın bir ölçüsü, milli ve toplumsal hedefleri (çok ve 'nitelikli' doğum, ruh ve beden sağlığına sahip toplum, iktisadi ilerleme ve birikim, toplumsal asayiş vs.) sabote etmenin simgelerinden biri ve toplumsal bir damganın inşasının harcı oldu. Bu yaklaşıma göre alkol kullandığı için aile kuramayan, çoğalamayan, çoğalsa da sağlıklı çocuklar yerine dejenere tipler yetiştiren, çalışamayan ve servet biriktiremeyen bireyin akıbeti dilencilik, kumarbazlık, hırsızlık, fuhuş ve cinayet ile tımarhane ya da hapishanede son bulacaktı. Demografik hedeflerin odağı olarak görülen gençleri alkolden korumaya özel bir kaygı gösterilirken, aynı demografik hedeflerin merkezine konulan kadınlar üzerinden cinsiyetçi bir tavır geliştirildi. Özellikle bu dönemde adeta bir "doğum makinesi" olarak tahayyül edilen kadınlar hem alkolün yaygınlaşmasının bir nedeni hem de –söz konusu cinsiyetçi bakışa göre– 'zayıf tabiatları'nın bir sonucu olarak kolayca alkolizme ve evlilik dışı bir yaşama 'sürüklenen' edilgen kişiler olarak tasvir edildi.

II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet döneminde alkol karşıtı harekete yön veren doktorlar ve diğer fikir insanları, halihazırda dinen yasak olan alkole dair bilgiyi ve kaygıyı sekülerleştirdiler. Bu isimlere göre insanlar alkolü sadece dinen yasak olduğu ve ahiret mutluluğu için değil dünyevi sağlık, toplumsal huzur ve başarılı bir hayat için bırakmalıydılar. Buradan hareketle konuyu sağlam nesiller yetiştirme kaygısı ve nüfus artışı, ırk sağlığını koruma, cinsellik, toplumsal ahlak, suç, delilik ve iktisadi faydalar etrafında tartışarak, alkol karşıtı mücadeleyi de bu çerçeveye yerleştirdiler. Nüfusu belirli biyolojik ve sosyal normlar etrafında şekillendirmeyi hedefleyen normalleştirici söylemler, alkol karşıtı hareketin ulus inşa sürecinin hedefleriyle eklemlenmesini sağlamıştır. Alkolün biyolojik ve toplumsal dejenerasyon, suç, ahlaki çöküş, delilik ve iktisadi başarısızlıkla özdeşleştirilmesi alkolden hareketle makbul olmayan bir yaşam tarzı ve 'anormal' bir birey tipi tasvir etmiştir. Bu bakımdan tıbbi, ulusal ve uluslararası bir meşruiyet zeminine yaslanan alkol karşıtı hareket, modern-

leşen Türkiye'de normal ve anormal olmanın sınırlarını çizmekte örgütlü, aktif ve üretken bir rol oynamıştır.

KAYNAKÇA

Akalın, B. Ö. (1935) *Kızlarımız İçin*, Ahmet İhsan, İstanbul.

Akalın, B. Ö. (1938) *Türk Çocuğunu Nasıl Yaşatmalı-1*, Ahmet İhsan, İstanbul.

Akıl Hıfzıssıhhası (1943) Sıhhat ve İçtimai Muavenet Vekaleti, Ankara.

Arpacı, M. (2015) *Modernleşen Türkiye'de Beden ve Nüfus Politikaları: Hıfzıssıhha, Terbiye, Öjeni*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.

BCA. (Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi) (1934) 30.18.1.2.-48.64.8. (19 Eylül 1934).

BOA. (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) (1203a) 189-9020, 29/Z/1203. (20 Eylül 1789)

BOA. (1203b) 192-9417, 29/Z/1203. (20 Eylül 1789).

BOA. (1275) 375-86, 20/L /1277. (1 Mayıs 1861).

BOA. (1306) 1127-88085, 26/B /1306. (28 Mart 1889).

Broberg, G. ve M. Tyden (2005) "Eugenics in Sweden: Eficient Care", G. Broberg ve N.R. Hansen (der.), *Eugenics and Welfare State* içinde, Michigan, s. 77-151.

Carlson, E.A. (2011) "The Hoosier Connection: Compulsory Sterilization as Moral Hygiene", P. A. Lombardo (der.), *A Century of Eugenics in America* içinde, Indiana, s. 11-26.

Cleminson, R. (2014) *Catholicism, Race and Empire: Eugenics in Portugal 1900-1950*, CEU, New York.

Develioğlu, F. (2000) "Müskirat", *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, s. 741.

Dorr, G. M. ve A. Logan (2011) "Quality, Not Mere Quantity, Counts", P. A. Lombardo (der.), *A Century of Eugenics in America* içinde, Indiana, s. 68-95.

Dr. Kudsi (1933) "Alkolizm", *İçki Düşmanı Gazete*, 1(3).

Düstur (1921) "Men'i Müskirat Kanunu", 3. Tertip, Cilt: 1.

Felder, B. M. (2013) "Introduction: Eugenics, Sterilisation and the Racial State: The Baltic States and Russia and the Global Eugenics Movement", M. F. Björn ve P. J. Weindling (der.) *Baltic Eugenics* içinde, Rodopi, New York, s. 5-33.

First National Conference on Race Betterment (1914), Michigan.

Forel, A. (1934) "Cinsi Terbiye", *Kültür*, 14: 8-10.

Forel, A. (1947) *Cinsiyet Meselesi*, çev. İhsan Unaner, Nebioğlu, İstanbul.

Foucault, M. (2003) *Abnormal: Lectures at the College de France 1974-1975*, çev. Graham Burchell, Verso, New York.

Goffman, E. (2014) *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar*, çev. L. Ünsaldı, Ş. Geniş, S. N. Ağırnaslı, Heretik, Ankara.

Gordon, E. (2013) *The Anti-Alcohol Movement In Europe*, Forgotten, New York.

Gökay, F. K. (1931) *Ruh Hastalıkları*, Vatandaş, İstanbul.

Gökay, F. K. (1933) "Yolumuz", *İçki Düşmanı Gazete*, 1(1).

Gökay, F. K. (1935) "Türkiye'de Alkolizm Problemi Raporu", *Altıncı Ulusal Tıb Kurultayı*, Kader, Ankara.

Gökay, F. K. (1938) *Kısırlaştırmanın Rolü*, Kader, İstanbul.

Gökay, F. K. (1944) *Ahlak Hastaları*, Kader, İstanbul.

Gökay, F. K. (1948) *Sağlık Düşmanı Keyif Verici Maddeler*, Milli Eğitim, Ankara.

Hansen, B. S. (2005) "Something Rotten in the State of Denmark", G. Broberg ve N.R. Hansen (der.), *Eugenics and Welfare State* içinde, Michigan, s. 9-77.

Hilal-i Ahdar Cemiyeti Nizamnamesi (1336/1920), Hilal, Dersaadet.

Irmak, S. (1938) *Verasetin Biyolojisi*, Ankara Halkevi, Ankara.

Irmak, S. (1941) *Millet Bünyesinin Hayati Meseleleri*, Ulusal, Ankara.

Irmak, S. (1943) *Kendimize Doğru: Memleketimizin Bazı Meseleleri*, Foto Magazin, İstanbul.

Kalling, K. (2013) "The Application of Eugenics in Estonia 1918-1940", M. F. Björn ve P. J. Weindling (der.) *Baltic Eugenics* içinde, Rodopi, New York, s. 49-83.

Kamil, Ş. (1932) *Kendi, Kendinin Doktoru*, Tefeyyüz, İstanbul.

Karahanoğulları, O. (2007) *Birinci Meclis'in İçki Yasağı*, Ankara.

Karakılıç, C. (2012) "Karedeniz Ereğlisi Osmanlı İçki Düşmanları Cemiyeti", *Akademik Bakış Dergisi*, 29: 1-9.

Karlıkaya, E. ve N. Gökçe (2001) "Modern Psikiyatri Biliminin Kurucusu Mazhar Osman Uzman", *Trakya Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 18(2): 149-157.

Koryak, A. (1935) *İçki ve Tütünün Zararları Bulaşık Hastalıklar*, Dereli, İzmir.

Kuechenhoff, B. (2008) "The Psychiatrist Auguste Forel and his Attitude to Eugenics", *History of Psychiatry*, 19(2): 215-223.

Lokman Hekim (1945) *İspirtolu İçki Kullananların ve Evlatlarının Çekecekleri Hastalıklar ve Belalar*, İstanbul.

Lombroso, C. (1911) *Crime: Its Causes and Remedies*, çev. Henry P. Horton, William Heinemann, London.

Lombroso, C. (1935) *Suç İşlemenin Sebepleri ve Önlemleri*, çev. Sadi Anadolu, Sebat, İstanbul.

Lombroso, C. (1963) *Suç İşlemenin Biyolojik ve Sosyal Sebepleri*, çev. Sadi Irmak, 2. baskı, Aydın Güler, İstanbul.

Mjoen, A. (1912) "The Effect of Alcohol On The Germ-Plasm", *Problem in Eugenics, First International Eugenics Congess*, Londra, s. 353-354.

Mossensohn, M. S. (2014) *Osmanlı Tıbbı: Tedavi ve Tıbbi Kurumlar*, çev. Bülent Uçpunar, Kitap, İstanbul.

Münür, F. ve İ. Hilmi (1932) *Millet Mekteplerine ve Halk Dersanelerine Mahsus Sağlık Bilgisi*, Marifet, İstanbul.

Osman, M. (1933) "Hilali Ahzar (Yeşil Hilal) İçki Aleyhdarı Gençler Birliği", Mazhar Osman (der.) *Sıhhat Almanakı* içinde, Kader, İstanbul, s. 776-782.

Osman, M. (1935) "Siniri Sağlam Çocuk Yetiştirme", *Eugenic İdiş, Kısır Eyi çocuk yetiştirme hakkında iki konferans*, Kader, İstanbul.

Osman, M. (1937) "Uyuşturucu Maddelerin Zararları", *Üniversite Konferansları*, Ülkü, İstanbul.

Osmanlı Men-i Müskirat Cemiyeti Nizamnamesi (1326 / 1910), Matbaa-i Hayriye ve Şürekası, İstanbul.

Porter, D. (1999) *Health, Civilization and the State*, Routledge, New York.

Rifat, K. (1933) "İçki İptilası", Mazhar Osman (der.), *Sıhhat Almanakı* içinde, Kader, İstanbul, s. 1059-1065.

Schrad, M. L. (2010) *The Political Power of Bad Ideas*, Oxford, New York.

Slavicek, L. C. (2009) *Prohibition Era: Temperance in the United States*, Chelsea House, New York.

Sofair, A. N. (2000) "Eugenic Sterilization and a Qualified Nazi Analogy: The United States and Germany (1930-1945)", *Annals of Internal Medicine*, 132(4): 312-319.

Tevfik (1933) "Ben Yeşil Hilalım", *İçki Düşmanı Gazete*, 1(1).

Tokgöz, S. K. (1937) *Mücrim Çocuklar Hakkında Sıhhi Tedbirler*, Sümer, Ankara.

Turda, M. (2010) *Modernism and Eugenics*, Palgrave, New York.

Uzman, M. O. (1942) "Yüksek Dejenereler", *Üniversite Konferansları 1941-1942*, Kenan, İstanbul.

Yeşilay Gençler Birliği Nizamnamesi (1938) Kader, İstanbul.

Güneydoğu gazilerinin rehabilitasyonu: Ayrıştırıcı bir kimliğin sığınağı olarak rehabilitasyon merkezi*

*Nurseli Yeşim Sünbüloğlu***

Özet: Bu makale, PKK ile Türk Silahlı Kuvvetleri arasında devam eden silahlı çatışmalarda sakatlanan Güneydoğu gazilerinin kurumsal rehabilitasyonunu incelemeyi amaçlıyor ve odağına Ankara'da bulunan Türk Silahlı Kuvvetleri Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi başta olmak üzere, Ankara ve İstanbul Gülhane Askeri Tıp Akademisi'ne bağlı askeri hastaneleri alıyor. Çalışmanın temelini 2011-2014 arasında gerçekleştirilen bir dizi mülakat oluşturuyor. Zorunlu askerliğini yaparken sakatlanmış aziler, profesyonel askerler, gazilerin eşleri, sosyal hizmetler uzmanı, hemşire, psikiyatr ve psikologlarla gerçekleştirilen mülakatlar, kutsallaştırılmış gazi imgesi ve gazilerin sakatlık deneyimleri arasında sürekli bir gerilim yaşandığına ve bu gerilim çerçevesinde, Rehabilitasyon Merkezi'nde gazilerle kurum çalışanları arasında minnet, fedakârlık ve borçluluk örüntüsü etrafında şekillenen bir ilişki olduğuna işaret ediyor. Bu duygusal [*affective*] örüntünün gazilerin tedavi ve rehabilitasyon süreçlerini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, öncelikle Güneydoğu'da sakatlanan askerlere verilen gazi unvanının, onları toplumun diğer kesimlerinden ayırmak suretiyle nasıl kendi içine kapalı bir grup haline getirdiğini ele alıyor. Makale daha sonra, bu kendine has kimlik üzerinden gazilerin tedavi ve rehabilitasyon kurumlarına ne tip anlamlar yüklediklerine, tıbbi personelin bu anlamları pekiştiren yaklaşımlarına ve tıbbi personel ile gaziler arasında ortaya çıkan çatışma noktalarına değiniyor. Bu çalışma, fedakârlık, minnet ve borçluluk örüntüsünün şekillendirdiği rehabilitasyon bakım sürecinin Güneydoğu gazilerinin bir kısmı için rehabilitasyon pratiğinin amacına ters düşecek bir bağımlılık ilişkisi yaratarak, onların topluma yeniden entegre olmalarının önünü kestiğini savunuyor.

Anahtar sözcükler: Güneydoğu gazileri, sakatlık, rehabilitasyon, TSK Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi, GATA, duygusal [*affective*] örüntü.

Geç kapitalist dönemin en belirgin özelliklerinden biri, bedenin ve sağlığın toplumların başlıca ilgi alanlarından ve endişe kaynaklarından biri hâline gelmiş olmasıdır. Bryan S. Turner 1990'larda toplumsal sistemin; bedenin politik, top-

(*) Belgin Tekçe'ye ve *Toplum ve Bilim*'in hakemlerine, bu yazının geliştirilmesine katkı sağlayan yorumlarından dolayı teşekkürü borç bilirim. Yazının mevcut hâlindeki tüm eksikliklerin sorumluluğu bana aittir.

(**) Sussex Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, doktora adayı.

lumsal ve kültürel faaliyetlerin merkezinde yer aldığı bir hâle evrildiği tespitinde bulunmuş ve bu yeni durumu tanımlamak için 'somatik (bedensel) toplum' ifadesini önermiştir (Turner, 1992). 1990'lar doğrudan bedeni konu alan çalışmaların ortaya çıktığı ve kapsamlı bir literatürün oluşmaya başladığı bir dönem olmuştur. Beden üzerine yapılan çalışmalar üç ana yaklaşım üzerine temellenmiştir. İlk yaklaşım, bedenin tüketim toplumunda merkezî bir konuma yerleşmesiyle birlikte bireyin kimliğini oluşturan en önemli öğe hâline geldiğine dikkat çeker (Örneğin Shilling (1993) buna örnek gösterilebilir). Toplumsal yaşamın giderek daha fazla risk ve belirsizlik kavramları etrafında örgütlenmesi; bireyin kendi bedenini, üzerinde denetim kurabileceği yegâne alan olarak görmesi ve böylece bedenin "bitmeyen bir proje"ye dönüşmesi sonucunu doğurur (*a.g.e.*: 7; 199-200). Beden çalışmalarına hâkim olan diğer yaklaşımda, bedenin denetimi teması ön plana çıkar. Esas olarak Michel Foucault'nun çalışmalarına dayanan bu yaklaşım, başta hukuk, din ve tıp olmak üzere kurumların bedenler üzerinde kurduğu hâkimiyet alanını analiz eder. Buradan hareketle, Turner son birkaç on yıl içinde toplumların eskisine oranla daha fazla tıbbileştirildiklerini belirtir ve bunun bir sonucu olarak tıbbın giderek etkisi artan bir ahlaki işlev yüklendiğinin altını çizer (Turner, 1992: 23). Son dönemde Türkiye'de yaşanan kürtaj ve sezaryen doğum tartışmaları Turner'ın iddiasını destekler niteliktedir. Dolayısıyla denetim yalnız doğrudan müdahale şeklinde olmayıp aynı zamanda daha dolaylı ve incelikli yöntemlerle de sağlanmaktadır. Son yaklaşımda ise, bedenin anlam üretme ve bireyin yaşamını şekillendirme potansiyeli üzerinde durulur. Fenomenolojik düşünce geleneğine dayanan bu yaklaşım yaşanmış/yaşanan beden (*lived body*) kavramına odaklanır ve bireyin gündelik hayat içindeki beden deneyimlerini ön plana çıkarır (Nettleton ve Watson (1998) bu yaklaşıma örnektir). Bu alandaki en verimli çalışmalar bireylerin kronik hastalık ve sakatlık deneyimlerini nasıl anlamlandırdıklarını konu edinir (Nettleton, 1995). Dolayısıyla beden, sağlık, birey ve iktidar ilişkilerini çok farklı perspektiflerden incelemek mümkündür.

Bu çalışma yukarıda bahsedilen son iki düşünce hattını takip ederek beden, birey ve iktidar ilişkisini sakatlık üzerinden ele alıyor ve Güneydoğu gazilerinin kurumsal rehabilitasyonunu incelemeyi amaçlıyor. Odağına gazilik tanımının sınırları ve mekânlarını koyan bu çalışma, bir yandan sakat asker bedenlerinin devlet tarafından nasıl denetlendiği ile, diğer taraftan da gazilerin sakatlığı nasıl deneyimledikleri ile ilgileniyor. Gazilik deneyiminin bir yönünü milliyetçi ve militarist bir söylem içinde yüceltilen bir kimlik, diğer yönünü ise hor görülen bedensel bir durum olarak sakatlık oluşturmakta. Türkiye bağlamında, sakatlığın toplumsal dışlama sebebi olduğunu anlamak için 2012 yılında yapılan bir araştırmada çıkan "Halkın yüzde 70'i engelli komşu istemiyor" sonucuna bakmak yeterli.[1] Benzer şekilde, Başbakanlık Özürlüler Dairesi Başkanlı-

1 "Halkın yüzde 70'i engelli komşu istemiyor", *Radikal* gazetesi, 03.07.2012.

ğı'nın 2009 yılında yaptığı ulusal ölçekli araştırmada toplumun sakatlıkla bağdaştırdığı kavramların çoğunlukla negatif olduğu görülüyor.[2] Konu asker sakatlığı olduğunda durum daha da çetrefil bir hâl almakta çünkü burada söz konusu olan devlet kurumlarının ve diğer politik çıkar gruplarının müdahalesine çok açık bir grup olan gaziler. Bu sayede siyaset ve sağlık ilişkisine –bu makale özelinde, silahlı çatışmada sakatlanmış olmanın gazilerin tedavi ve rehabilitasyonunu nasıl şekillendirdiğine– dair verimli bir inceleme alanı ortaya çıkmış oluyor.

Bu çalışma 2011-2014 yılları arasında gerçekleştirdiğim 30 civarı mülakata dayanıyor. Görüşmecilerim arasında ağırlıklı olarak zorunlu askerliğini yaparken sakatlanmış gaziler, az sayıda profesyonel asker, gazilerin eşleri ve askerî sağlık kurumlarında gazilerin tedavi ve rehabilitasyon süreçlerini gözlemleme fırsatı bulmuş sosyal hizmetler uzmanı, hemşire, psikiyatr ve psikologlar bulunuyor. Araştırmamda mekânsal odak noktasını ise, PKK ile Türk Silahlı Kuvvetleri arasında 30 yıldan fazla süredir devam eden çatışmalarda sakatlanan askerlerin rehabilitasyonu için kurulmuş tek kurum olan Ankara'daki Türk Silahlı Kuvvetleri Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi öncelikli olmak üzere, Ankara ve İstanbul'da bulunan Gülhane Askerî Tıp Akademisi'ne bağlı hastaneler oluşturmakta. Gazi görüşmecilerimin bir kısmının TSK Rehabilitasyon Merkezi'nden faydalanmış, bir kısmının ise faydalanmamış olması, Merkez'in gaziler için ne ifade ettiğini daha iyi anlamamı sağlayan bir etken oldu. Gazilerle ilgili bir araştırma yürütüyor olmanın ve Rehabilitasyon Merkezi gibi kısmen sivillere açık olmakla birlikte, nihayetinde askerî bölge sayılan bir mekânla ilgili bilgi toplamaya çalışıyor olmanın oldukça zor bir süreç olduğunu belirtmem gerek. Araştırma sürecinde karşılaştığım başlıca zorluk, görüşmecilere ulaşmak ve onları görüşme yapmaya ikna etmek oldu. Gazi görüşmecilerimin bir kısmına bir dernek yetkilisinin yardımı ve çabası sayesinde ulaşabildim. Görüşme yaptığım kişilerin beni diğer gazi tanıdıklarına yönlendirmeleriyle daha fazla sayıda ve farklı kaynak üzerinden görüşmeciye ulaşma imkânım oldu. Ulaşmakta en fazla sıkıntı çektiğim görüşmeci grubu ise askerî sağlık personeli oldu. Kişisel bağlantılar üzerinden ulaştığım, o dönemde artık fiilen TSK mensubu olmayan görüşmecilerim sayesinde halen görev yapan askerî sağlık personeli ile görüşmeler yapabildim. Özellikle askerî personel ile yaptığım mülakatlara hâkim olan tavır şüphecilik ve sorgulayıcılık oldu. Yurtdışında doktora yapıyor olmam dikkat çekti; "hiçbir ideolojiye hizmet etmediğimden vicdanen emin olmam" gerektiği yönünde telkinler aldım; ve mülakatta bahsedilen belli bir konuda biraz daha bilgi almak istememden şüphelenilerek daha önce söylenenler inkâr edildi. Araştırma sürecinde yaşadığım bu gibi zorluklar konunun ne denli tabu sayıldığını bizzat deneyimlememi sağladı. Mülakatları yaptığım sırada 1990'lara nazaran şiddetin önemli ölçüde azaldığı bir dönemde bulunmuş olmamıza rağmen,

2 Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, "Toplum Özürlülüğü Nasıl Anlıyor", http://www.ozida.gov.tr/arastirma/toplum_ozurlulugu_nasil_anliyor.pdf.

silahlı çatışmaların nihayete ermemiş olmasını, dolayısıyla henüz tam olarak kabuk bağlamamış bir yarayı didikliyor olmayı şüphesiz süreci zorlaştıran bir etken olarak kayda düşmek lazım.

Güneydoğu gazilerinin deneyimlerinin gözden uzak tutulmaya çalışılması, konuşulduğu zaman da yalnızca militarist bir anlam dünyasına sıkıştırılmaya çalışılması boşuna değil. Zira yaptığım mülakatlar, kutsallaştırılmış gazi imgesi ve gazilerin sakatlık deneyimleri arasında sürekli bir gerilim yaşandığına işaret etmekte. Bir yanda milliyetçi militarist çerçevede yüceltilen ve sakatlanan askerlerin yaptıkları fedakârlığın mükâfatı olarak sunulan gazilik statüsü bulunuyor; diğer yanda ise, bu militarist halenin dışında, kutsallığından sıyrıldığında geride kalan değersizleştirilmiş sakat beden ve onun temelinde şekillenen, gazilerin gündelik hayat deneyimleri yer alıyor. Bu gerilim çerçevesinde, Rehabilitasyon Merkezi'nde gazilerle kurum çalışanları arasında minnet, fedakârlık ve borçluluk örüntüsü etrafında şekillenen ve çeşitli faktörlere bağlı olarak değişiklikler gösterebilen, hatta yer yer aksi yönde seyredebilen dinamik bir ilişki olduğu ortaya çıkıyor.[3] Bu çalışmanın temel amacı, tam da Kürt meselesi ve silahlı çatışmaların ürünü olan politik bağlamda ortaya çıkan bu duygusal [*affective*] örüntünün gazilerin tedavi ve rehabilitasyon süreçlerini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymak. Bu amaçla, yazı öncelikle Güneydoğu'da sakatlanan askerlere verilen gazi unvanının, onları toplumun diğer kesimlerinden ayırmak suretiyle nasıl kendi içine kapalı bir grup hâline getirdiğini ele alıyor. Yazı daha sonra, bu kendine has kimlik üzerinden gazilerin tedavi ve rehabilitasyon kurumlarına ne tip anlamlar yüklediklerine, tıbbi personelin bu anlamları pekiştiren yaklaşımlarına ve tıbbi personel ile gaziler arasında ortaya çıkan çatışma noktalarına değiniyor. Bu çalışma –rehabilitasyon kavramının yeniden uyumlandırma[4] olarak tanımlandığını ve tıbbi rehabilitasyon pratiğinin temel amacının kişinin travma öncesi işlevselliğine geri döndürülmesi olduğunu göz önünde bulundurak– fedakârlık, minnet ve borçluluk örüntüsünün şekillendirdiği rehabilitasyon bakım sürecinin Güneydoğu gazilerinin bir kısmı için rehabilitasyon pratiğinin amacına ters düşecek bir bağımlılık ilişkisi yaratarak onların topluma yeniden entegre olmalarının önünü kestiğini savunuyor.

Asker sakatlığı, bu sakatlığın tedavisi ve rehabilitasyonu

Birinci Dünya Savaşı daha önce görülmemiş ölçekte yıkıma, ruhsal ve bedensel hasara yol açtı. Sanayileşmiş savaş araçları modern döneme özgü kitlesel bir hasara neden olarak insan bedeninin ve psikolojisinin kırılganlığını farklı bir boyutta göz önüne serdi. Buna karşılık, tıp insanları da savaş kaynaklı yaralanma

3 Ulus-devlet ve askerlik bağlamında kutsallık, fedakârlık ve borçluluk ilişkisi için, bkz. Tuğrul (2014: 117-205).

4 Türkiye Bilimler Akademisi Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü, http://www.tubaterim.gov.tr.

vakalarını ele alan özel birimler oluşturarak yeni teşhis ve tedavi yöntemleri konusunda uzmanlık geliştirdiler. Savaşın çok sayıda insanı sakat bırakması rehabilitasyon alanında çeşitli gelişmeler sağlanmasını zaruri kıldı. Bu dönemin ihtiyaçları ayrıca rehabilitasyon kavramının yeniden tanımlanmasını da gerektirdi. Avrupalı ortopedistler cerrahi müdahale ile uzuvların tedavi edilmesinden elde edilecek faydanın sınırlı olduğunu fark ettiler. Böylece fiziksel ve mesleki terapi, ortopedik tedavinin tamamlayıcı unsurları hâline geldi (Eldar ve Jelic, 2003: 1020).[5] Benzer şekilde, İkinci Dünya Savaşı da yeni bir rehabilitasyon anlayışının geliştirildiği dönem oldu. Daha kapsamlı, multi-disipliner bir yaklaşıma dayalı bu yeni anlayışın ayırt edici unsurları, daha kısa süren hastane tedavisi, daha az sayıda komplikasyon ve topluma yeniden entegrasyonun daha kısa sürede ve daha başarılı bir şekilde gerçekleşmesi oldu (*A.g.e.*: 1021). Bu kapsamı genişlemiş yaklaşımın bir sonucu olarak, rehabilitasyonun psikolojik boyutu önem kazanmaya başladı. Bu konuda bir örnek, İkinci Dünya Savaşı ile birlikte birçok ülkenin silahlı kuvvetleri bünyesinde sakatlanan askerlere yönelik psikolojik danışmanlık hizmeti sağlanmaya başlanmasıdır (Gerber, 2003: 906). Kuşkusuz bu süreçte, askerlerin bu dönemde politik hak taleplerinin mahiyetinin değişmesi de etkili olmuştur. İkinci Dünya Savaşı ertesinde askerler, yeterli miktarda aylık ve benzeri en temel haklarını garantilenmiş olmaları sebebiyle, kendi hayatlarını idame ettirmelerini ve yeni durumlarına adapte olmalarını sağlayacak programlar talep etmeye başladılar (*A.g.e.*: 907). Askerlerin taleplerindeki bu değişikliği, dönemin rehabilitasyon anlayışını dönüştüren etkenlerden biri olarak kayda geçirmek gerekir.

Yine de, savaşta sakatlananların rehabilitasyonu ile ilgili kabaca bilgi veren bu anlatı meselenin ancak bir kısmını açıklar. Esasen savaş esnası ve sonrası, asker sakatlığı temelinde, gaziler, devlet ve toplum arasında gerilimli bir ilişkinin ortaya çıktığı dönemlerdir. Etki gücü yüksek bir kurum olarak tıp da bu gerilimli güç ilişkilerinin tam merkezinde yer alır. Sakat asker bedenlerinin doğurduğu kaygılar, toplumsal ilişkilere hâkim olan sınıfsal, cinsiyetçi ve milliyetçi yargılar ve siyasi otoritenin çıkarları; teşhis, tedavi ve rehabilitasyon süreçlerine doğrudan etki eder. Bu etkiyi en iyi açıklayan örneklerden biri, Birinci Dünya Savaşı sırasında doktorlarla askerler arasında önemli bir çatışma konusu oluşturan temaruz (hastalık taklidi; *malingering*) ve savaş nevrozu (*shell shock*) durumlarıdır.[6] Savaş nevrozu, sanayileşmiş topyekûn savaşın cephedeki ve cephe gerisindeki askerlere yaşattığı travma hâliydi. Ancak askerlerde görülen bu travmanın

5 Eldar ve Jelic (2003) 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupa çapında faaliyet göstermeye başlayan birçok ortopedi kliniğinde sakat çocuk ve yetişkinler için eğitim hizmeti de verildiğini, dolayısıyla ortopedinin başından beri rehabilitasyonla dirsek temasında olduğunu, ancak tıbbi bakımın dışındaki hizmetlerin daha sistematik ve kapsamlı bir şekilde verilmesinin Birinci Dünya Savaşı ile başladığını belirtiyorlar.

6 Birinci Dünya Savaşı ile başlayan savaş nevrozu ile ilgili tartışmaların detayları için, bkz. Young (1995: 43-85); Bourke (1996: 76-123); ve Yanıkdağ (2014: 201-227).

belirtileri, doktorlar tarafından histeri ya da temaruz olarak tanımlanarak, sorunun esas kaynağının savaş deneyimi olduğu gerçeği yadsındı. Bu teşhislerin temel belirleyicisi, dönemin hâkim görüşü olan, bireyin ulusun çıkarları için feda edilebilir olduğu fikriydi. Savaşın taraflarından olan ve Avrupa'da yürütülen savaş nevrozu tartışmalarını yakından izleyen Osmanlı Devleti'nde de benzer bir tutum sergilenmekteydi. Savaş deneyiminin askerler üzerindeki yıkıcı etkisini görmezden gelmenin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri yönetici seçkinleri açısından bir önemi daha bulunmaktaydı. Temaruz vakalarının yaygınlığı[7] askerliği ve savaşkanlığı Türk milletinin özünde mevcut bir özellik olarak kodlayan asker-millet mitine (Altınay, 2004) ters düşerek, milliyetçi ve militarist ideoloji açısından bir kriz yaratmaktaydı. Mazhar Osman, Fahrettin Kerim ve Nazım Şakir gibi dönemin önde gelen nöropsikiyatrlarının rolü tam da bu kriz anında önem kazanmaktadır. Fahrettin Kerim'in "Mehmetçikte sinir zaafı görülmüş şey değildir" ve "Tankların homurtulu yürüyüşü, uçakların tiz sesli düdükleri ona [Mehmetçiğe] köyün davul zurnası, sivrisineğin vızıltısı kadar tesir eder" sözleri bunun en iyi örneğidir (aktaran Yanıkdağ, 2014: 313). Daha da önemlisi, Mazhar Osman'ın "[Türk askerleri arasında] harbe mahsus bir cinnet görülmedi" görüşünü 1941 gibi geç bir tarihte bile savunmaya devam etmesidir (*a.g.e.*, 214). Bu ısrarın temelinde şüphesiz asker-millet mitini savunma kaygısını aramak gerekir. Tüm bu tartışmalar ulusun çıkarlarının, milliyetçi söylemin ve tıbbi pratiklerin ne denli iç içe geçmiş olduklarını göstermektedir. Milliyetçi söylemin sakat askerlerin tedavi ve rehabilitasyon süreçlerindeki hâkimiyeti, makalenin ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere, çok benzer bir şekilde Güneydoğu gazileri örneğinde de karşımıza çıkmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı dönemine hâkim olan ve temaruz ile savaş nevrozu örneklerinde somut ifadesini bulan, bireysel sağlığın milli topluluğun ihtiyaçları çerçevesinde düşünülmesi fikri, savaş sonrasında askerlerin rehabilitasyon sürecinde de devam etti. Dolayısıyla bu dönemde rehabilitasyonla ilgili gelişmeler iki farklı koldan ilerledi: Bir yandan daha önce değindiğim gibi, rehabilitasyon programlarının içeriği bireyin ihtiyaçları lehine değişmeye başladı; diğer yandan ise ulusun çıkarları ve önceliği vurgusu asker rehabilitasyonuna esas rengini vermeye devam etti. Bu süreçte en büyük sorumluluğun askerlerin kendilerine düştüğü sıklıkla hatırlatıldı. Bir anlamda iyileşmek için azami çaba sarf etmek askerlerin millet için savaşarak yaptıkları fedakârlığın devamı olarak kodlandı (Carden-Coyne, 2007: 546). Toplumun sakat asker bedeninden duyduğu kaygıları azaltmak ve savaş deneyimi geçiren askerlerin tekrar toplumsal normlara dahil ediliyor olduklarını göstermek, rehabilitasyon merkezlerinin başlıca kaygılarından biri oldu. Bu anlamda özellikle mesleki rehabilitasyon uygulamalarına ağırlık verildi. Sakat askerleri atölyelerde çalışırken gösteren kartpostal-

7 Dönemin ünlü nöropsikiyatrı Mazhar Osman askerlerde görülen sağlık sorunlarının yaygınlığını anlatmak için "mütemarızlar ordusu" nitelemesini kullanır (Yanıkdağ, 2014: 224).

lar ve benzeri kamusal imgeler, sakat askerlerin topluma yük olmak bir yana, son derece üretken olduklarını, yani adeta "kendi kendine tedavi olan makineler" olduklarını kanıtlamayı amaçladı (Reznick, 2004: 127-128).

Asker rehabilitasyonunun ulusal çıkarlar teması üzerinden çerçevelenmesi bir anlamda sakat asker bedeninin doğurduğu kaygıları bertaraf etme çabasıdır. Bu kaygının temelinde sakat asker deneyimleri ve temsilleri ile savaşın toplumsal hafızada yer alma biçimleri arasında doğrudan bir ilişki olması yatmaktadır. Nitekim Seth Koven'a (1994) göre "Bir toplumda belli bir dönemde geçerli olan gazi imgesi söz konusu savaşın nasıl hatırlanmak ve temsil edilmek istendiğini gösterir". Dolayısıyla bir toplumun gazilerle savaş sonrası kurduğu ilişki o toplumun savaşı ve yaşanan kaybı anlamlandırma sürecinde merkezî bir rol oynar. Jeffrey Reznick (2004) Birinci Dünya Savaşı sonrası Britanya'da sakat askerlerin tedavi ve bakım gördükleri merkezlerin ikincil bir işlevinin de –bu merkezlerle kurdukları ilişki üzerinden– topluma savaşın yarattığı kayıpları kabullenme konusunda yardım etmek olduğunu gösterir (*a.g.e.*: 142). Ancak çoğu durumda, savaşın geride bırakılmasının tek yolu sakat askerlerin toplumsal hafızanın derinliklerine gömülmesi olarak görülür. Sakat gazilerin gündelik deneyimleri ve görünümleriyle milliyetçi ve militarist savaş anlatısı içinde kendilerine ancak belli koşullarda kısıtlı bir yer bulabilmeleri farklı ülkeler ve savaşlar bağlamında gözlemlenen bir durumdur. Paul Connorton (2009), savaşta ölenlerin her yıl törenlerle anılmalarına karşılık, yine aynı savaşta dul kalanların ya da sakatlananların, istenmeyen türde bir savaş belleğini beslemeleri sebebiyle, sürekli görmezden gelindiğine dikkat çeker. Benzer şekilde Ana Carden-Coyne da (2007) "savaşın uygunsuz sembolleri" olarak tanımladığı gazilerin; ulusa, kendisi adına savaşırken sakatlanmış askerlere karşı sorumluluğunu hatırlatıyor olmasının önemli ölçüde endişeye neden olduğunu belirtir. Bu durumda gazilerin görünürlüğü, toplumun savaşı geride bırakmasının önünde adeta bir engel olarak görülmektedir.

Devlet ve toplum ile gaziler arasındaki bu gerilimli ilişki en çok, meşruiyeti tartışmalı savaşlarda kendisini gösterir. Bu anlamda, Martin Norden'ın (2003) gösterdiği gibi, Vietnam gazilerinin Hollywood temsillerinde ön plana çıkanın, savaştan döndükten sonra topluma uyum sağlayamayan ve sorun çıkaran gazi imgesi olması hiç de tesadüf değildir. Politik ve toplumsal düzlemde sorumluluğu üstlenilmeyen ve yüzleşme yerine unutulması yeğlenen daha yakın döneme ait iki farklı savaş bağlamında da gazilerin bir nevi günah keçisi ilan edildiklerini gözlemlemek mümkündür. 1975-90 Lübnan İç Savaşı gazileri (Hartley, 2013) ve 1990'ların ilk yarısında eski Yugoslavya sınırları içinde gerçekleşen savaşların Sırp gazileri (David, 2015) arasındaki ortak özelliğin; savaşlar sırasında yaşanan şiddetle ilgili anlatıların bastırılma çabası neticesi, iki savaşın gazilerinin de toplumdan izole edilmeleri durumu olması oldukça çarpıcıdır. Bahsi geçen savaşlarla, bu yazının konusu olan Kürt meselesi ve silahlı çatışmaların ke-

siştiği nokta, tam da bu, savaşın nedenleri ve sonuçlarıyla yüzleşmeme hâli ve bunun gazilerin toplum dışında kalmalarına yol açmasıdır.

Gazilik kimliğinin yasal çerçevesi: çerçevenin içindekiler, dışındakiler ve ayrışma noktaları

En şiddetli dönemi 1990'larda yaşanan PKK ile TSK arasındaki silahlı çatışmalar daha önceki savaş ya da askerî müdahale dönemlerinde görülmemiş ölçüde can kaybına ve bedensel hasara yol açtı. Tıbbi müdahaleye ihtiyaç duyan asker sayısındaki bu ciddi artış Silahlı Kuvvetlerin sağlık hizmetleri altyapısının yetersiz kalmasına neden oldu.[8] Özellikle akut bakımın sağlanmasını takip eden süreçte gerekli olan kronik bakımın verilebilmesi ancak 2000'lerin başında, Ankara'da bulunan TSK Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi'nin devreye girmesiyle mümkün oldu.[9] Bu dönem yalnızca çatışmada yaralanan askerlere yönelik sağlık hizmetlerinde iyileşme sağlanması açısından değil, aynı zamanda Güneydoğu gazisi kimliğinin oluşturulması açısından da önem taşımaktaydı. Salih Can Açıksöz'ün çok isabetli bir şekilde "erkeklik ve egemenlik krizlerine yanıt verme amacıyla gaziliğin yeniden bulunuşu" olarak tanımladığı bu sürecin en kritik noktasını, 1999'da yürürlüğe giren 4417 sayılı kanun oluşturuyor (Açıksöz, 2013: 463). Kanunun yürürlüğe girmesinden önceki uygulamada, gazi unvanı Kurtuluş Savaşı, Kore Savaşı ve Kıbrıs Harekâtı'na katılanlara verilirken, PKK ile girilen çatışmalarda sakat kalanlar, askerlik sırasında meydana gelen kaza gibi diğer sebeplerle sakat kalanlarla birlikte, vazife malulü olarak nitelendiriliyordu. Ancak gerek vazife malullüğünün beraberinde getirdiği hakların yetersizliği gerekse de malul unvanının askerlere herhangi bir sembolik sermaye sağlamıyor oluşu, çatışmaya katılan insan gücünün devamlılığı ve çatışmaların meşruiyetinin sürdürülmesi açısından sorun oluşturmaktaydı.[10] Çatışmalarda sakatlanan askerlerin uzun bir zaman gazi olarak nitelendirilmemelerinin sebebi, PKK'nin yürüttüğü silahlı mücadeleyi, devletin resmî olarak müdahil olduğu savaşlarla yan yana getirilmesinin ona meşruiyet sağlayacağı kaygısıydı. Devlet bu kaygısını 4417 sayılı kanunda icat ettiği iki kategori ile çözme yoluna gitti. Kanunun 1. maddesine göre,

8 Rehabilitasyon hizmetiyle ilgili bu yetersizlik durumunun Türkiye'ye özgü olmadığını belirtmek gerek. Örneğin, Hırvatistan ve Bosna-Hersek'in geniş kapsamlı rehabilitasyon hizmeti altyapısını oluşturmaları ancak 1990'ların ilk yarısında yaşadıkları büyük savaş deneyimleri sonrasında gerçekleşmiştir (Eldar ve Jelic, 2003: 1020-1021). Benzer şekilde, David A. Gerber de birçok batılı ülkenin Birinci ve İkinci Dünya Savaşı dönemlerinde bakım hizmetlerini geliştirmiş olmalarına rağmen, Afganistan işgali sırasında sakatlanan Sovyet gazilerin ülkelerindeki fiziksel ve psikolojik rehabilitasyon hizmetlerinin yetersizliğinden şikayet ettiklerini belirtir (2003: 906).

9 Rehabilitasyon Merkezi hizmete girmeden önce akut bakım sonrası ampute askerler Gülhane Askerî Tıp Akademisi'nin ortopedi bölümünde, omurilik felçlileri ise fizik tedavi bölümünde tedavilerini sürdürüyorlar. Dolayısıyla burada kastedilen kronik bakımın mevcut olmaması değil, bu amaçla kurulmuş bir merkezde yürütülmüyor oluşu.

10 Türkiye bağlamında gazi unvanının tarih boyunca geçirdiği dönüşümlerle ilgili detaylı bilgi için Salih Can Açıksöz'ün (2013) makalesine bakılabilir.

> Muharip gazi: Türk Silahlı Kuvvetleri mensuplarından harbe fiilen katılanları,
> Malul gazi: Türk Silahlı Kuvvetleri mensuplarından; Türkiye Cumhuriyeti Devleti sınırlarını korumak ve güvenliğini sağlamak görevi ile harpte veya Devletin bekasını hedef alan terör örgütlerine karşı yurt içi ve yurt dışı mücadelede her çeşit düşman veya terörist silahlarının tesiriyle veya harp bölgesindeki harekât ve hizmetler sırasında, bu harekât ve hizmetlerin sebep ve tesiriyle yaralanarak tedavileri sonucunda engelliliği[11] rapor ile kesinleşenleri ifade eder.[12]

Bu yasal tanımların temelinde çizilen çerçeve dâhilinde, farklı faktörlerin devreye girmesiyle, savaş ve çatışmalardan zarar görmüş gruplar arasında çeşitli ayrışma hatları olduğu görülüyor. Gaziliğin sınırlarını belirleyen bu tanımla birlikte ortaya çıkan iki sonuç oldukça önemli. Birincisi, devletin bu tanım üzerinden yeniden ürettiği resmî savaş ve terörle mücadele arasındaki ayrımın dolaylı olarak asker sakatlığını marjinalleştiren bir etkisinin olması. Malul ve muharip gazilerin farklı dernek çatıları altında örgütleniyor olmaları, söz konusu etkinin ortaya çıkmasının kurumsal altyapısını sağlıyor. Bu çalışmanın saha araştırmasının başlangıç aşamasını farklı gazi grupları derneklerinin İstanbul şubelerine yaptığım ziyaretler oluşturuyordu. Üyelerini muharip gazilerin oluşturduğu derneğin bir yetkilisinin kendileriyle ilgili söyledikleri bir söz oldukça dikkat çekiciydi. Yetkilinin malul gazi dernekleri ile aralarında nasıl bir fark olduğu ile ilgili soruma verdiği yanıt, "Biz savaştan galip dönenleriz" olmuştu. Dernekte sakat asker bulunmadığı vurgusunun ardından gelen bu ifadeye, yetkilinin verdiği Kıbrıs Harekâtı sonucu sakat kalanların kendi derneklerine değil, malul gazi derneğine üye oldukları bilgisi de eklenince ortaya ilginç bir durum çıkıyordu. Zira savaşın devlet düzeyindeki siyasi neticesinden bağımsız, bireysel düzeyde askerin bedeninde somutlaşan bir netice daha meydana çıkıyordu. Bu ifade, vücut bütünlüğünün korunması ile savaş galibiyeti arasında bir paralellik kurarak sakatlığı zımnen yenilgi ile özdeşleştiriyordu. Bu dikkat çekici ifadenin bir kereliğine dile getirilmiş tesadüfî bir söz olmadığının altını çizmek gerek. Resmî olarak gazi unvanı taşımayan Türkiyeli askerler üzerine araştırma yapan Dennis Williams'ın (2014) tamamen aynı ifadeyi kayda geçirmiş olması, derneğin kendisini sakatlıktan bağımsızlaştıran yerleşik bir yaklaşımı olduğunu düşündürüyor.[13] Oysa askerlerin PKK'ye karşı yürüttükleri mücadele gerek resmî söylem gerekse de çoğu Güneydoğu gazisi tarafından, başta Çanakkale ve Kurtuluş savaşları olmak üzere, ulus devletin önceki savaşlarına eklemlenerek an-

---

11 Maddede yer alan "engelliliği" ifadesi 25.04.2013 tarihli 6462 sayılı kanunun kabulünden önce "sakatlığı" olarak geçmekteydi.

12 Kanun metninin tamamı için, http://www.dernekler.gov.tr/tr/Mevzuat/kanun/2847-Sayili-Turkiye-Emekli-Subaylar.aspx

13 Williams'ın muharip gazi derneğine gidip Güneydoğu'da savaşmış gazilerle görüşmek istediğini söylediğinde aldığı yanıt tam olarak şöyle: "This foundation is for *muharip gazis* only, those of us victorious in battle" [Bu dernek yalnızca muharip gaziler için, yani savaşta galip gelenlerimiz için – çeviri bana ait] (Williams, 2014: 11).

lamlandırılıyor. Buna rağmen muharip gazi derneğinde açığa çıkan yaklaşımda, çatışma deneyimi gaziler arası ortak bir payda kurulması için yeterli gelmiyor ve sakatlık ayırt edici ve dışlayıcı bir özellik olarak ön plana çıkıyor.[14]

4417 sayılı kanundaki gazilik tanımlarının ortaya çıkardığı ikinci önemli sonuç, Williams'ın (2014) belirttiği üzere, devletin çatışma nedeniyle oluşan sakatlığın kapsamına yaptığı müdahaledir. Maddede yer alan, "yaralanarak tedavileri sonucu engelliliği rapor ile kesinleşenler" ifadesi askerlik sırasında ve/veya çatışma nedeniyle psikolojik ya da psikiyatrik rahatsızlık geçirmiş olanların gazi unvanı almalarının önünde engel oluşturur. Aslında şehit aileleri, gaziler ve sivil "terör mağdurları" ile ilgili 2012 yılında yapılan yasal düzenlemenin hazırlık aşamasında konunun tartışıldığı ve ruhsal bozukluğu ile askerlik deneyimi arasında bağlantı olduğunu heyet raporu ile kanıtlayabilen askerlerin de gazi sayılmalarının mevcut yasaya göre mümkün olduğunu savunan bir görüşün olduğu ortaya çıkıyor.[15] Ancak medyaya yansıyan örnekler bu bağlantıyı kuran bir heyet raporu almanın oldukça zor olduğunu, raporlarda ruhsal bozuklukların askerlik dışındaki etkenlere bağlandığını gösteriyor.[16] Oysa Şehit Aileleri Federasyonu Başkanı'nın verdiği bilgiye göre, resmî olarak gazi sayılmayan ama bazılarının %80'e kadar sakatlığı raporla kanıtlanan 6 bin er ve erbaş bulunmakta.[17] %80 kadar yüksek bir sakatlık derecesinin dahi gazilik unvanı kazandırmıyor oluşu, vatan için yapılan fedakârlığın zımnen bedenselleştirilmesi anlamına geliyor. Diğer bir deyişle, beden üzerinde izi takip edilemeyen bir fedakârlık, resmî olarak milliyetçi ve militarist bir çerçevenin içine dâhil edilecek türde bir anlam ifade etmiyor.[18] Bu durumun pratikteki en temel sonucu, resmî olarak gazi

14 Bu noktada Güneydoğu gazileri arasında da kendilerini doğuştan ya da farklı sebeplerle sakatlanan kişilerden ayrıştırma konusunda güçlü bir eğilim olduğunu vurgulamak gerek. Üstelik Salih Can Açıksöz'ün belirttiğine göre, sakat hakları aktivistleri de bu ayırımı benimsemiş durumdalar. Açıksöz Türkiye Sakatlar Derneği'nin internet sitesinde gazilerle ilgili haberlere yer vermeyerek bu ayrımı koruduğunu belirtiyor (Açıksöz, 2014: 252).

15 Bu bilgi "Vatan Sana Aklım Feda" başlıklı haberde yer alıyor. *Radikal* gazetesi, 11.07.2012.

16 Örneğin, "Askerde 'Şizofren' Oldu, 'Gazi' Unvanı İstiyor" başlıklı haber. *Radikal* gazetesi, 14.09.2012.

17 "Vatan Sana Aklım Feda", *Radikal* gazetesi, 11.07.2012. Rakamların sistematik bir araştırmaya değil, tahmine dayalı olduğunu belirtmek gerek.

18 Bu konuyla ilgili en önemli noktalardan biri, askerlik bağlamında Travma Sonrası Stres Bozukluğu'nun (TSSB - *Post Traumatic Stress Disorder*) TSK tarafından ihmal edilen bir durum oluşu. TSSB'yi sistematik bir şekilde ele almayı amaçlayan Askerî Psikoloji ve Harp Psikiyatrisi Ana Bilim Dalı'nın ve bu birime bağlı Travma Psikiyatri Merkezi'nin açılışının ancak 2008 yılında yapılmış olması söz konusu ihmalin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Diğer bir örnek ise, Güneydoğu'da savaş deneyimi yaşayan ve 1992 yılı içinde GATA Psikiyatri Kliniği'ne sevk edilen askerler üzerine yapılan bir araştırmada belirtildiği üzere, bu askerlerde ortaya çıkan ruhsal bozuklukların çatışmadan ziyade ailede mevcut olan psikiyatrik bozukluklar gibi bireysel etkenlere bağlanmaya çalışılması (Sungur vd., 1995). Araştırmanın konu edindiği tarihin sonrasında çatışma deneyiminin ruhsal bozukluğa neden olabileceğini kabul edilirken, ruhsal bozukluk ile silahlı çatışmaların ötesine geçen Kürt meselesi arasında ilişki kurulmasının yolunu açabilecek "Güneydoğu Sendromu" adlandırmasına ısrarla karşı çıkılması oldukça manidar. Bu karşı çıkışta ordu-millet mitini sürdürme eğilimi de ayrıca dikkat çekici: "Her etkilenme mutlaka bir sendroma, bir hastalığa gitmiyor [...] Şimdi buradan Güneydoğu'ya baktığımız zaman, bir Viet-

sayılmayanların, gazilere tanınan birçok haktan –ki buna Rehabilitasyon Merkezi gibi askerî sağlık kurumlarından hizmet almak da dâhil– faydalanamıyor olmaları. Bunun dolaylı bir sonucu ise, çatışmalardan zarar gören ama gazi olarak sayılmayan çok sayıda askerin, bu olumsuz deneyimi anlamlandırmanın bir yolu olan gazilik kimliğinden ve bu kimlik temelinde kısıtlı da olsa bir dayanışma ağından yoksun olmaları.

Psikolojik ya da psikiyatrik bozukluklara sahip askerlerin gazi sayılmamaları meselesinin bir diğer yönünü ise, devletin gazilik unvanının beraberinde getirdiği haklardan yararlanacak kişilerin sayısını kontrol altında tutma kaygısı oluşturuyor. Özellikle bu ikinci husus, gazilik unvanı almak için gerekli minimum bedensel sakatlık yüzdesi söz konusu olduğunda belirgin hâle geliyor. %15 sakatlık raporu ile gazi sayılmak için yapılan bir başvuru ile ilgili Askerî Yüksek İdare Mahkemesi'nin verdiği karar, malul gazilik için gereken sakatlık yüzdesini 30 olarak belirlemiş durumda.[19] Bu iki örnek, devletin hangi durumları çatışma kaynaklı sakatlık saydığını gösteriyor. Williams bu durumun, devletin kendine sakatlık ve sağlamlık durumlarını belirleme gücü atfetmesi olarak yorumlanması gerektiğini belirtiyor (Williams, 2014: 83). Bu yorum tamamen yanlış olmasa da devletin fiziksel ya da psikolojik olarak sakatlanmış ancak gazi sayılmayan askerlere 'özürlü maaşı' bağladığını göz ardı etmiş oluyor. Dolayısıyla burada söz konusu olan, bir yandan devletin çok daha fazla sosyal hak ve manevi tatmin sağlayan bir kimliğin sınırlarını belirliyor olması. Diğer yandan ise, savaşta sakatlananların sayısının düşük tutulması yoluyla çatışmaların olumsuz sonuçlarının bütünüyle göz önünde olmasının engellenmesi.

Anlaşılacağı üzere, malul gazilik unvanı ile edinilen haklar, Güneydoğu gazilerinin sahip oldukları kimliğin en merkezî unsurlarından birini oluşturuyor. Bu haklar sakat askerlerin devletle ve çevreleriyle kurdukları ilişkileri, dolayısıyla da gazilik deneyimlerini doğrudan etkiliyor. Çoğunun temelinde çatışma olan bu ilişkilerin detaylarına geçmeden önce, gazilere tanınan haklara kısaca göz atmakta fayda var. Malul gazilere çeşitli kanunlar kapsamında yaklaşık otuz kalemden fazla hak tanınmakta.[20] Bu hakların en temel olanları ve dolayısıyla

---

nam'a ya da ABD'nin bu tip faaliyetlerine göre daha sınırlı süreli çatışmalar var. Kendi topraklarımızdayız. *Askerlik görevine atfedilen toplumsal daha olumlu yükler söz konusu.* [...] Buradan yanlış anlaşılmasın, yani bir hamasi ifade kullanıp da Güneydoğu Sendromu ya da Güneydoğu'da ruhsal olarak etkilenen yoktur demiyorum *ama bunu yanlış yerlere çekip yanlış adlandırmak da sakıncalı, doğru değil diye düşünüyorum."* (Vurgular bana ait). GATA Askeri Psikolojisi ve Harp Psikiyatrisi Ana Bilim Dalı Başkanı Prof. Dr. Tabip Albay K. Nahit Özmenler'den yaptığım bu alıntının da yer aldığı, NTV kanalında yayınlanan bir programda yapılan görüşmenin deşifresi için, bkz. http://www.gazilerdergisi.com/prof-dr-tabip-albay-k-nahit-ozmenler-catismanin-oldugu-bir-yerde-etkilenmiyor-olmak-icin-insanin-tas-olmasi-lazim.

19 http://www.msb.gov.tr/ayim/Ayim_karar_detay.asp?IDNO=4416&ctg=00000200002600006 5.

20 Malul gazilere tanınan hakların tam listesi ve açıklamaları için, bkz. http://www.tsk.tr/2_genel_bilgiler/sehit_aileleri_ile_gazilere_saglanan_haklar/sehit_varisleri_ile_malul_gaziler_ve_muharip_gazilere_saglanan_haklar.html. Hakların küçük bir kısmı yalnızca TSK personeli için geçerli. Geriye kalan büyük kısmından hem profesyonel askerler hem de zorunlu askerler faydalanabiliyorlar.

mülakatlarda en çok bahsi geçenleri malul aylığı, faizsiz konut kredisi ve istihdam hakkıdır. Bu kategoriye malul gazi çocuklarının faydalanabildiği eğitim kurumlarından ücretsiz yararlanabilme ve maddi destek haklarını da eklemek gerekir. Diğer bir kategori daha çok günlük hayatı kolaylaştırmaya ve kent içi hareket imkânını artırmaya dönük haklardan oluşur – su ve elektrik ücreti indirimi ve ulaşım araçlarından ücretsiz yararlanma gibi. Spor müsabakalarına, müze ve tiyatrolara ücretsiz giriş gibi haklar gazileri sosyal ve kültürel hayata entegre etme amacı taşırken, Devlet Övünç madalyası ve gazi rozeti, gazilik unvanının sembolik anlamını somutlaştıran işaretler olarak öne çıkar. Son olarak, bu makalenin odak noktası olan TSK Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi ile TSK Ali Çetinkaya İlk Kurşun Rehabilitasyon Merkezi'nden[21] yararlanmanın da gazilere tanınan haklar arasında önemli bir yeri olduğunu belirtmek gerek. Bunlar arasında özellikle ev ve iş sahibi olmayı sağlayan haklara, silah ruhsatı sahibi olmayı kolaylaştıran maddeyi de eklediğimizde, Açıksöz'ün işaret ettiği gibi, yasal düzenlemelerin cinsiyetçi boyutu ortaya çıkmaktadır: "Sakatlanmış erkekleri yeniden ev sahibi, evlenilebilir, ev geçindirebilir, şiddet uygulayabilir egemen erkek özneler kılmak, yani erkek egemenliğinin devlet eliyle yeniden tesisi" (Açıksöz, 2013: 473).

Bu noktada, Açıksöz'ün de çalışmasında vurguladığı, meselenin sınıfsal boyutuna da dikkat çekmek gerekmekte. Gazilerin büyük çoğunluğu alt ve alt-orta sınıf mensuplarından oluşuyor. Benim görüşmecilerim arasında, askerlik öncesinde tekstil sektöründe güvencesiz işlerde çalışan azımsanmayacak sayıda gazi bulunmaktaydı. Bu görüşmecilerin bir kısmı sakatlanmadan önce ustalık gerektiren işlerde çalıştıklarını ve gelirlerinin kendi şartları için nispeten yüksek olduğunu belirtmişlerdi. Ancak yaşanan uzuv kaybı önceki mesleklerini sürdürmelerini engellemiş ve yoksullaşmalarına sebep olmuştu. Gaziler arasında bir de askerlik öncesi kalifiye olmayan işlerde çalışan, dolayısıyla askerden dönüşte iş bulma sıkıntısı yaşama ihtimali çok yüksek olan bir grup bulunmaktaydı. Bu kişiler için gaziliğin beraberinde getirdiği maddi imkânlar, kendi çalışmalarıyla erişemeyecekleri bir yaşam standardına sahip olmaları anlamına gelmekteydi. Her iki durumda da, yoksulluğun minnet-fedakârlık-borçluluk ilişkisinin yapıtaşlarından biri olduğu açıktır. Gazilerin devlete olan bağımlılıklarında sınıfsallığın etkisi ayrıca bir makale konusu olmayı hak eden önemdedir.

Gazilere sağlanan bu ayrıcalıklar, daha önce de belirttiğim gibi, gazilerin deneyimlerini ve toplumsal ilişkilerini önemli ölçüde şekillendirir. Bu haklar aracılığıyla öncelikli olarak gazilerle bu hakları sağlayan devlet arasında yakın bir ilişki oluşur. Nitekim Gerber de devletlerin cömertçe sağladığı maddi ve sembolik ayrıcalıkların, gazilerin sosyal ve politik bir grup statüsü kazanmasındaki rolüne işaret etmiştir (Gerber, 2003: 900). Görüşme yaptığım gazilerin bir

21 Bu makalede yer darlığı nedeniyle ele alamadığım Ayvalık'ta bulunan bu kurum, gazilere ve şehit yakınlarına tatil yapma imkânı sağlıyor.

kısmı devletin sağladığı imkânlardan minnettarlıkla bahsetmekte ve sahip olduklarının devletin gücünü ve "gazisine sahip çıkma" kapasitesini gösterdiğini belirtmekteydi. Ancak devletle haklar üzerinden kurulan ilişkinin daha çok hakların yetersizliğinden şikâyet ve var olanı da kaybetme tedirginliği temelinde kurulduğunu da söylemek gerek. Ayrıca sağlanan ayrıcalıkların bazı gazilerde devletin inayetine muhtaç olma çağrışımı yüzünden rahatsızlık uyandırdığını da belirtmek gerekiyor. Bu nedenle mülakatlarda ön plana çıkan noktalardan biri, söz konusu hakların hak edilmişliğine yapılan vurgu. Üstelik bazı gaziler için hak edişin tek dayanağı bedensel kayıp da değil. Örneğin, görüşme yaptığım az sayıda profesyonel askerden biri olan Namık,[22] devletin son dönemde tekerlekli sandalye için sağlanan maddi yardımı azalttığından, dolayısıyla istediği standartta bir sandalye için cebinden para vermek zorunda kaldığından şikâyet ederken, "3,5 yılda toplam 5 ay 20 günü evimde geçirdim, dağ başında yemek yok, yıkanmak yok. Bırak kolu, bacağı, en başta bunun için hak ediyorum. Tekerlekli sandalyeyi nasıl vermez bu devlet?" demekteydi. Birçok gazi tarafından dile getirilen, haklarda gerileme olduğu düşüncesinin yanı sıra var olan hakların kaybedilme ihtimaline dair de bir tedirginlik mevcut. Bir gazi eşinin, şehit yakınları ve gazilerin haklarında değişiklik yapan 2012 tarihli yasanın kısa süre öncesinde söylediği sözler bu tedirginliği açığa çıkarıyor:

> Şimdi bir de şey çıkmış, eşimin duyduğu kadarıyla ben tam bilemiyorum da, bu açılım konusunda: gazilik belgesi elinden alınacak gibi. Hani "kalıcıdır" ibaresi yerine, onu araştırıp sağlıktan geçirip hani iyileştiyse hakkı elinden alınacak, gibi. E onun çatışmada yaralanması etmesi... Onları geçiyorlar da, "O düzelmiş iyileşmiş bundan gaziliği alalım" [diye düşünüyorlar]. Böyle bir şey olamaz...

Devletin çatışmalarda sakatlanan askerlere ve hayatını kaybedenlerin yakınlarına sağladığı haklar, söz konusu grupların kendi içlerindeki ilişkilerin dinamiğini de belirlemede rol oynuyor. Bu noktada malul gazilerin, şehit yakınlarının ve çatışma dışındaki sebeplerle sakat kalmış olan vazife malullerinin aynı dernek çatısı altında örgütlendiklerini hatırlamak gerekiyor. İlk ayrışma hattı malul gazilerle şehit yakınları arasında bulunuyor. Bu iki grubun sahip oldukları haklar arasında çok büyük farklar yok. Ancak şehit yakınlarına verilen iki iş hakkı, gaziler ve aileleri tarafından kendilerinin de sahip olmak istedikleri haklar arasında görülüyor. Haklar üzerinden yaşanan daha derin bir ayrışmayı vazife malulleri ve malul gaziler arasında gözlemlemek mümkün. Güneydoğu gazilerinden daha düşük maaş almasalar da faizsiz konut kredisi ve iş hakkı gibi ayrıcalıklardan faydalanamadıklarını vurgulayan vazife malulü bir görüşmecim iki grubun arasında doğan farktan şu şekilde yakınıyordu:

---

22 Görüşmecilerimin gizliliğini sağlamak için gerçek isimlerini ve kimliklerini açık edecek türde bilgileri kullanmamaktayım.

> Bakın mesela, şu anda da gazilik içerisinde, yok ordu vazife malulü, yok terörle mücadele, yok Kıbrıs'tı, yok bilmem neydi. Kardeşim, sen beni askere alıyorsun, mecburi hizmet. Bunun adı da zor alımdır, yani yasalarda. Beni oraya aldıktan sonra, benim orada herhangi bir karar verme yetkim yok ki! Bütün kararları sen veriyorsun. Burada otur, yat, kalk, git oraya, git buraya. E bu hâl böyleyken beni sen niye ayırıyorsun ki, terör malulü bilmem ne malulü diye? Sen beni teröre yolladın, ben mi gitmedim? Sen ne veriyorsan, ben o görevi yapıyorum. Ben o görevin altında herhangi bir şekilde sakatlanmışsam, diğerlerinden bir farkım olmaması gerekiyor.

Bu sözler, çeşitli maddi ayrıcalıkların yanı sıra belirgin bir manevi boyutu da olan gazi unvanının hak edilme şartlarını tartışmaya açması açısından önem taşıyor. Gazilik unvanının etrafındaki yoğun fedakârlık vurgusu akla şu soruyu getiriyor: Hangi koşullar altında gerçekleşen asker sakatlığı devlet tarafından "vatan için yapılan fedakârlık" olarak değerlendiriliyor? Bu ayrımın altında, zorunlu askerlik sırasında yaşanan sakatlığı bir anlamda kabul edilebilir zayiat olarak gören bir düşünce olduğunu öne sürmek mümkün. Bu açıdan bakınca, PKK'ye karşı yürütülen askerî mücadelenin meşruiyetinin sürdürülmesi açısından önem taşıyan gazilik unvanı, askerlik sırasında meydana gelen sakatlıklar arasında hiyerarşi kurarak Güneydoğu gazileri için eşdeğeri olmayan bir kimliğe sahip olma zemini yaratmış oluyor.

Son olarak, gazilere sağlanan hakların, gazilerle siviller arasındaki ilişkileri belirleyen ana unsurlardan biri olduğunun altını çizmek gerekmekte. Burada öncelikle zorunlu askerliğini yaparken sakatlanan askerlerin –yani teorik olarak sadece geçici bir süre sivillikten uzaklaşmış olanların– gazi unvanına sahip olmalarıyla birlikte kendilerini sivillerden ayrıştırmalarına dikkat çekmek gerekiyor. Bu durumu en iyi tarif eden sözlerden biri, TSK Rehabilitasyon Merkezi'nde belli aralıklarla tedavi görmek durumunda olan görüşmecimin, "Vatan borcu yükünden kurtulmak için askere gittim, ömür boyu askeriyenin içinde kaldım" ifadesi. Bu örnekte, son dönemde kısmen sivilleştirilmiş olsa da esasen askerî bir mekân olan Rehabilitasyon Merkezi, gazileri sivillerden ayrıştıran bir faktör olarak ön plana çıkıyor. Ancak sivil-gazi ayrımının bununla sınırlı olmadığı, farklı bir hat üzerinden de kurulduğu görülüyor. Bazı gaziler gazi olmayanları ifade etmek için "sivil" terimini kullanmasalar da, kendileri ve sakatlıklarını kabullendiklerini düşündükleri yakın çevreleri dışında kalan insanlarla aralarında bir sınır olduğuna inanıyorlar. Bu sınırın nedeni ise, gazilerin neredeyse tartışmasız şekilde üstünde uzlaştıkları, toplumun geneli tarafından kabul görmedikleri fikri. Makalenin ilerleyen kısmında daha ayrıntılı ele alacağım bu meselenin kaynağı birçok gazi tarafından devletin kendilerine sağladığı haklar olarak görülüyor. Örneğin, görüşme yaptığım gazilerden Çetin, sahip olduğu hakların konuyu bilmeyenlerce abartıldığını, 6 bin lira maaş aldığını düşünen insanlar olduğunu söylüyor. 1400 lira aldığına inanmayanların 5-6 bin gibi kendince uçuk rakamlara inanıyor olmasını garip karşılıyor ve sıkıntısını "Herkes önce maaş

soruyor" şeklinde ifade ediyor. Başka bir gazi görüşmecim olan Adem'in sivillere bakışında ise mekânsal ayrışma ihtiyacı dikkat çekiyor:

> İşte gazilerin dinlenme yeri olacak yani. Bir yer olacak; alıcan çoluğunu çocuğunu gideceksin. Parklar yapacaklar; gezeceksin, dolaşacaksın. Ama bu gaziler için diyorum ben. Sivil insanları demiyorum. Çünkü sivillerle gaziler bir arada yaşayamazlar. Şimdi onların her zihniyeti para. Ama bir gazi için para önemli değil. Önemli olan huzur. O huzur olmadığı sürece de bir anlamı yok...

Başka gazilerin de benzer şekillerde yaptığı bu ayrım –sivillerin maddiyatla, gazilerin ise huzur arayışıyla bağdaştırılması– bu iki kurgusal gruba birbirinden çok farklı özellikler atfedilmesine sebep oluyor. Bu ayrıma ilaveten, yine birçok gazi tarafından dile getirilen, ideal bir gaziyi tanımlayan normlar ve davranış kalıpları olduğu görülüyor. Bireysel bir hatanın tüm gazileri zan altında bırakacağı, bu yüzden toplum içinde dikkatli davranılması gerektiği ya da verilen hakların suiistimal edilmemesi gerektiği sıklıkla belirtiliyor. Bu durum da gazileri bir nevi ahlaki cemaat (Durkheim, 2001 [1912]) olarak tanımlamanın mümkün olduğunu gösteriyor. Bu normatif boyut, gazilere sağlanan haklardan faydalanırken, cemaatin tüm üyelerine belli bir sorumluluk yüklüyor. Buna dayanarak, söz konusu ahlaki normları, kutsallaştırılmış gazi imgesinin gaziler nezdindeki bir uzantısı olarak yorumlamak mümkün. Gaziler toplumun diğer kesimlerinden ayrıştıkları ölçüde devlete yakınlaşıyorlar ve siviller olarak tanımladıklarıyla aralarında keskin bir ayrım hisseden gaziler için sığınılacak bir mekân arayışı doğuruyor. Bu ihtiyacın karşılandığı yer olarak da karşımıza, yaralanan ve sakatlanan askerlerin tedavi ve rehabilitasyonlarının yürütüldüğü askerî sağlık kurumları çıkıyor.

Güneydoğu gazisi kimliğinin doğduğu yer olarak askerî hastaneler

Tahmin edileceği üzere, yaralanma ve neticesinde sakat kalma gazilerin hayat hikâyelerinde çok kritik bir yerde duruyor. Hasar görmüş bir bedenle yaşamını sürdürecek olmak kolayca kabullenilen bir durum değil. Bu ayrıca öngörülen bir durum da değil. "Askere gitmeden önce gazi olma ihtimali aklınıza gelmiş miydi?" sorusunu sorduğum gazilerin tümünün bu soruya olumsuz yanıt vermeleri ve yalnızca şehitlik ihtimalini düşündüklerini belirtmeleri aslında militarist toplumsal tahayyül içinde sakat asker bedeninin geri planda kalışına dair çok şey anlatıyor. Kimsenin hatırına getirmek istemediği bu ihtimal ete kemiğe büründüğünde verilen tepki de elbette oldukça ağır oluyor. Bu sarsıcı deneyimin ilk aşamasının yaşandığı yer olarak askerî hastaneler, gazilerin yeni hayatlarının başladığı yer olarak önem kazanıyor. Buradaki sağlık personeliyle kurulan ilişkiler de minnet-fedakârlık-borçluluk örüntüsü içinde doğan gazi kimliğinin temel yapı taşını oluşturuyor. Dolayısıyla İbrahim'in yaralanmasının ar-

dından yatırıldığı hastaneye dair hatırladığı ilk şeyin, doktorunun "Yeni hayatına hoş geldin" sözü olması hiç de tesadüf değil. Az önce de belirttiğim gibi, bu oldukça sancılı bir başlangıç:

> Her gittiğim yerde bunu ısrarla söylemişimdir: ilk müdahaleyi yapan insanlar ciddi psikolojik eğitimli olsun diyorum. Hani, çünkü oraya gelen insanın... 20 yaşında hayatta belki türlü türlü planları varken, bir anda planlar suya düşüyor ve yepyeni bir hayata başlayacak... İşte oradaki benim karşılaştığım insanlar ciddi anlamda çok iyiymiş demek ki.

Bu son derece hassas dönemde gördüğü destek için İsmail'in duyduğu minnetin karşılığı, doğan ilk kızına hemşiresinin ismini vermesi oluyor. Aslında gazilerin sağlık personeline duydukları minnettarlık, bazı durumlarda, yaşanan travmanın ilk aşamasında kritik olan bakımın sağlanmasından önce, can borcu hâlini alabiliyor. Dolayısıyla yaralanma öncesinde bile bazı askerî hastanelerin sembolik değeri oldukça yüksek olabiliyor. Örneğin, bir askerî hemşire, bir gazinin şöyle konuştuğunu hatırlıyor:

> Alanda yaralandığı zaman, mesela Diyarbakır Askerî Hastanesi'ne bir gidebilsek sağ, ondan sonra sizi yaşatırlar dediğini. Onu söyledi, o hastanenin hani öyle bir ününün olduğunu, artık tabii bunlar yaşana yaşana [deneyime bağlı ortaya çıkıyor]... Askerlerin psikolojisi çok farklı. Mesela, orada ölecektim, şunlar yaşandı, gözümü açtığımda şu kişiyi gördüm, bana şöyle söylüyordu... Onları anlatıyor tabii sağlık personeline hani daha minnetle, daha şeyle...

Nasıl ki sakatlanmış bedenle yaşanacak hayat yeniden doğum metaforuyla betimleniyor, bu bedenin kapasitesini artırarak sakatlık öncesi duruma en yakın hâle getirmek, yani fiziksel rehabilitasyon da bir bebeğin büyümesine benzetiliyor. Nevin'in eşi Ruşen'le ilgili kurduğu bu benzetmeyi anlatan iyi bir örnek:

> 4 sene sonra, iyileşme aşaması epeyce ilerledikten sonra, bir gün doktoru bizi çağırdı: Ruşen bugün bastonları bırakacak. Ben, kayınvalidem, annem, yengesi, amcası hep beraber hastanedeyiz. Ruşen ile benim aramda böyle bir, kaç metre, 5-6 metrelik mesafe var. O kadar bir salondaydık işte. "Ruşen" dedi, "bastonu bırak hadi gel" dedi, "ailene doğru yürü" Ruşen dedi ki "bırakamam" dedi, "düşerim". "Yok" dedi, "düşmezsin" dedi. "Yok" dedi, "ben" dedi, "cesaretim yok, yürümek istemiyorum". Doktor ısrar etti. Bastonun birini aldı "hadi tek bir bastonla git". Ondan sonra Ruşen tek bir bastonla 4-5 adım geldi. Güldük biz. Sonra doktor dedi ki "Ruşen diğer bastonunu da bırak". "Yok" dedi, "daha neler" dedi, "düşerim". "Yok" dedi, "yürüyeceksin" dedi; "bir şey olursa biz yanındayız". Ondan sonra, diğer bastonunu da aldı doktor. Küçük çocuklar gibi emeklediğini böyle hani küçük çocuk yolda nasıl yürür böyle ayakları titrer ya, o şekilde geldi, kolunu böyle boynuma sardı. Direkt bana doğru yürüdü; bana ve annesine. O zaman hiç unutmuyorum, bir yandan acı gözyaşları, bir yandan sevinç gözyaşları böyle... iç içe karışık bir durum.

Bazı gazilerin ya da eşlerinin deyimiyle "yarın kalmış" olarak yeni bir hayata başlayacak olmak elbette beraberinde çok sayıda kaygıyı da beraberinde getiriyor. Askerî hastaneler de başta erkeklikle ilgili olmak üzere bu kaygıların yoğun şekilde yaşandığı, ifade edildiği ve bir gaziden diğerine sirayet ederek arttığı mekânlar olarak hafızada yer ediniyor. Ayrı ayrı görüşme yaptığım Nevin ve eşi Ruşen'in, birbirlerinden habersiz olarak, Ruşen'in tedavi gördüğü hastaneden bahsederken aynı olayı anlatmaları bu anlamda oldukça açıklayıcı.

> Ya sen bir GATA Haydarpaşa Hastanesi'ne gitsen, ya da Deniz Hastanesi'ne gitsen; askeriyenin hastanelerine gitsen... Biliyor musun orada bir bekâr çocuk; nişanlı çocuk vardı. Ruşen'le yan yana yatardı yatakları. Nişanlısı getirip yüzüğü bıraktı. Hani, "senden ayrılıyorum, ömrümün geri kalanını sakat bir adamla geçiremem". [Uzun bir duraksama] O çocuk var ya bütün hastaneyi komple ayağa kaldırdı. Ruşen dönüp bana ne dedi biliyor musun o anda: Nevin ne olur, sen de beni bırakma...

Tedavi süreci eşler arasındaki de dâhil birçok ilişkinin yeniden kurulduğu bir dönem olarak öne plana çıkıyor. Bu süreç özellikle devletle kurulan ilişkinin ve zorunlu askerliğin sorgulandığı bir dönem de olabiliyor. Ruşen örneğinin göstereceği gibi, bu sorgulamanın merkezinde askerî hastanede verilen, daha doğru bir deyişle verilmeyen, hizmet bulunmakta. Ruşen'in deneyimini daha iyi anlayabilmek için resmî malul gazi tanımına geri dönmek gerekiyor. Tanımın, "tedavileri sonucunda engelliliği rapor ile kesinleşenler" kısmı, Ruşen gibi tedavi süreci uzun süren gazilerin mağdur olmasına yol açıyor çünkü yukarıda saydığım haklardan yararlanabilmek ancak resmî olarak gazilik unvanının alınmasıyla mümkün. Rapor öncesindeki dört senelik tedavi sürecinin Ruşen ve eşi için en büyük sıkıntılarından biri, Ruşen'in belli aralıklarla İstanbul Avrupa yakasındaki evlerinden Anadolu yakasındaki GATA hastanesine[23] getirilmesi gerekliliği. Askerî hastanenin prosedürü gereği, Ruşen'in hastaneye getirilmesi için gereken ambulansın ancak hastanın üstüne zimmetlenerek kullanılabiliyor oluşu, bunun için de öncelikle hastaneye gidilmesi gerekliliği gibi trajikomik bürokratik zorluklar, devletle gazi arasındaki idealize edilmiş fedakârlık ve minnet temelli kontratı geçersiz kılıyor:

> Ama devlet bunu – ben mademki bu devlet için, bu millet için sakat kalmışsam, o 3 sene o devlet[in] bana bakması lazımdı. Gerekiyorsa bakıcı da vermesi lazımdı. Ama bunu yapmıyor. Avrupa'da nasıl olduğunu bilmiyorum yani. E ben [İstanbul] GATA'da yattığım zaman... Tedavi gördüğüm zaman kimsem yoktu. O zaman bir bakıcı ben tutmuştum; parasını ben vermiştim. Çünkü şöyle vermiştim: beni yatakta bağlamışlardı, ayağımı çekmişlerdi; yani [...] dizime metal takmışlardı düz dursun – kısalık olduğu için 15 cm. uzatılsın diye. [...] O 70 gün ne acılar çektim, ne şeyler çek-

23 Ruşen gibi, İstanbul'da yaşayan görüşmecilerimin bir kısmı, daha iyi hizmet alabileceklerini düşünmelerine rağmen ailelerini bırakıp Ankara'ya, Rehabilitasyon Merkezi'ne gitmeyi tercih etmediklerini belirttiler.

> tim. Kalkıp da ihtiyaçlarımı göremiyordum. O zaman eşim de çocuk vardı gelip duramıyordu. O sıkıntılı dönemlerde bir de bakıcı tutmuştum. Yani bugünkü... o zaman 70 günde 2000-2200 dolar bir hesap çıkartmışlardı bize. [...] "Hastanenin bakıcısı vardır" diyor. Hastanenin bakıcısı gelip senle ilgilenmiyor ki. Gece gelip ilgilenmiyor ki. Susadığın zaman su vermez. Yemek geldiği zaman, kapıda diyor "Gelin yemeği alın". Bu insan sırt üstü yatıyor. Yemek yiyebiliyor mu, ihtiyacını görebiliyor mu; öyle bir şey ben görmedim. Yani... o bakıcıyı da biz tutmuştuk. Yani devlet bize bakıcı da borçludur şu an. 70 günlük.

Bu örnek açıkça gösteriyor ki, yaralanma sonrası devletle zorunlu asker arasındaki ilişkinin sekteye uğramaması ya da yeniden tesis edilerek sağlamlaştırılması açısından hastanedeki bakım süreci çok kritik bir role sahip.

Ankara'da bulunan Gülhane Askerî Tıp Akademisi bünyesinde sadece Güneydoğu gazilerine hizmet verecek şekilde düzenlenen ve açılışı 1995 yılında yapılan hastanenin altıncı katı –görüşmecilerin deyimiyle '6. Kat'– tam da bu nedenle devletin gazilerle kurduğu ilişkide önemli bir kırılma noktası teşkil ediyor. Açıksöz'ün ortaya koyduğu gibi, 1995 öncesinde sağlık kurumlarında yaşadıkları deneyimler neticesinde yaptıkları fedakârlığın hiçe sayıldığı hissine kapılan gaziler, 6. Kat ile birlikte gazi kimliğinin ayrıcalıklarını yaşayabilecekleri bir mekâna kavuşmuş oldular (Açıksöz, 2011: 142). 6. Kat'ın gazilere ne ifade ettiğini anlamak için Oğuz'un ifadesine bakmak yeterli: "Zaten hayatımın dönüş noktası orası – GATA 6. Kat. Hayatımın en mutlu, en neşeli, en– ne gazisi ya öyle gaziye can kurban... Yemin ederim, böyle bir şey olamaz". Gazilik deneyiminin dönüm noktası olmasının sebeplerinden biri, yaralı ya da sakatlanmış askerlerin akut bakımı takiben bu bölüme alınıyor olmaları. Diğer bir deyişle, 6. Kat'a çıkabilmek, çoğu ağır yaralı bir şekilde bağıran ve inleyen askerlerle dolu, yatakların paylaşıldığı kalabalık koğuşlardan kurtulmak anlamına geliyor:

> 3. Kata geldik, herkes yaralı kardeşim. Bağırıyor; aman, yandım, bittim mittim, ağırlar var ben hafifim. Yani artık bizim [bacak] kesilmiş bitmiş. Bizim de ağrımız var ama, yani bizimki ince ağrı. Adamın yaraları kapanmamış falan. Kemik 10 kere ameliyat olmuş, anladın mı? Ağır hastalar. Yani bağırıyor. Dedim Allahım Yarabbim şuradan bir kurtulsam. Beşli beşli yatıyorsun, altılı altılı yatıyorsun. Yani... hastane de kötü şimdi; psikolojim bozuluyor.

6. Kat bedensel acının travmatize edici etkisinden uzaklaşıp rehabilite olmaya, yani sakatlık öncesine en yakın duruma geçişin başlangıcına işaret ediyor. Bu anlamda da bedensel kapasiteyi geri kazanmaya dair umudun yeşermeye başladığı mekân olarak tarif ediliyor:

> Orası alışma şeyi; yani onlarla kaynaşacak, gülecek, eğlenecek falan artık başka şeyler. [...] [Kat] 3'teki gibi değil. [Kat] 6'ya bir çıktım... Birisi baktım protez kullanıyor. Ben ilk defa görüyorum protezin ne olduğunu... Dedim, bunun burada ne işi var, sa-

> pasağlam adam. "Ne sapasağlam mı?" diyor hemşire, onda protez var diyor. Ne, protez mi var, nasıl protez var, dedim, inanamadım. Ne güzel yürüyor dedim bu ya. O protezi bana da versinler ben de yürüyeyim dedim. Yani öyle bir istek var, yürümek istiyorsun ya.

Daha önce de belirttiğim gibi, burası ayrıca Kürt savaşında sakatlanan askerlerin sahip olduğu gazi kimliğinin beraberinde getirdiği ayrıcalıkların yaşanmaya başlandığı ve bizzat bu kimliğin içinin doldurulduğu yer. Can Açıksöz'ün görüşmecisinin deyimiyle, 6. Kat gazilerin hemşirelerle flört ettikleri, geceleri hastanenin koridorlarında koşuşturdukları ve sürekli kuralları çiğnedikleri bir ayrıcalık alanı (*a.g.e.*: 145-6). Buna benzer şekilde, görüşmecim Oğuz'un anlattığı, zile basınca hemşirenin hemen gelip ilgi gösterdiğini görmek için yere bilerek oyun kâğıdı düşürüp hemşireden yardım istemek gibi 'yaramazlıklar' ve kural ihlalleri, Açıksöz'ün de belirttiği gibi, erkekler arası bağları tesis eden 'erkeklik gösterileri'ne dönüşebiliyor.

Yüceltilen gazi kimliğinin korunaklı alanı olarak rehabilitasyon merkezi

6. Kat her ne kadar gazilere özel bir alan olarak önem kazansa da, kısıtlı bir alana sahip olması nedeniyle ihtiyacı tam olarak karşıladığı söylenemez. Gazilerle devlet ve millet arasında kurulan duygusal [*affective*] ilişkinin minnettarlık tarafı en iyi ifadesini; Türkiyeli gazilerin rehabilitasyon ve bakım ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla inşa edilen tek kurum olan Ankara'daki TSK Rehabilitasyon ve Bakım Merkezi ile buluyor. Bu yeni mekân, gaziliğin istikrarlı bir kimlik hâline gelmesinin zeminini oluşturuyor. Merkez'in kuruluş öyküsü gazilere duyulan minnettarlığı özelikle ön plana çıkaracak şekilde anlatılmakta. Bu kurumun özelliği, 1995 yılında TRT ve Ankara Gazeteciler Cemiyeti'nin önayak olduğu "Haydi Türkiye! Mehmetçikle ELELE" kampanyası sonucu toplanan bağışlarla yapılmış olması. Kurumun internet sitesinde yer alan, "Türk halkının, ordusuna her zaman gösterdiği şükran duygusu; bu girişimi kendiliğinden ve gönüllü olarak bütün ülkeyi ve yurt dışındaki vatandaşlarımızı kapsayan 'Haydi Türkiye Mehmetçikle ELELE' kampanyası hâline dönüştürmüştür" ifadesi Rehabilitasyon Merkezi'ni halkın minnettarlığının somut ifadesi konumuna taşır.[24] Merkez'i "devletin ve milletin gazisine sahip çıktığının" kanıtı olarak gösteren Ayla Hemşire'nin "insanlar kurban paraları verdiler [kampanyaya bağış olarak]" sözleri de kurumun öyküsüyle paralel bir vurguya sahip. Benzer örnekleri 1974 Kıbrıs Harekâtı sırasında görülmeye başlanan "ordu-millet el ele" temalı kampanyaların en önemli işlevinin, askerî faaliyete popüler destek devşirerek ordu-millet mitini yeniden üretmek olduğu söylenebilir. Şiddetin çok yoğun yaşan-

24 http://www.gata.edu.tr/rehab

dığı ve Kürt meselesinin askerî çözüme havale edildiği 1990'larda gerçekleştirilen kampanyaların ayrıca çözümün gecikmesi karşısında devletin güçlü olduğu mesajını vermek ve askerî çözümün hegemonik konumunu pekiştirmek olduğunu söylemek de mümkün. Bu konuda ön plana çıkan bir örnek, *Hürriyet*'in öncülük ettiği, dönemin Genelkurmay Başkanı Doğan Güreş'in katılımı, "vatan millet sevgisini gösteren çok anlamlı bir görev olarak" tanımladığı 1992 tarihli kampanya.[25] Rehabilitasyon Merkezi'nin finansal kaynağını sağlayan kampanya ise bundan üç yıl sonra, 1995 yılında gerçekleştirilir ve yapımı dört yıl süren tesis 2000 yılında faaliyete başlar.[26] Böylelikle gaziler tamamıyla kendilerine ait, kendileri için yapılmış bir mekâna sahip olurlar.

Rehabilitasyon Merkezi Ankara Bilkent yolu üzerinde, 328 bin metrekarelik geniş bir alana sahip. Merkez, 200 yataklı rehabilitasyon hastanesi, 50 yataklı Bakımevi, 50 yataklı hasta misafirhanesi, meşguliyet ve mesleki rehabilitasyon bölümleri, spor ve rekreasyon alanları, Gazi Uyum Evi, özel bakım merkezi ve komutanlık biriminden oluşan kapsamlı bir kompleks.[27] Her ne kadar ilk açıldığı dönemde burada görev yapmış personel görüşmecilerim tarafından buranın fizik tedavi ve rehabilitasyon amaçlı kurulduğu belirtilse de en azından zaman içinde Merkez'in görev tanımında rehabilitasyonun sosyal ve psikolojik yönlerinin de yer edindiği görülüyor. Merkez'in vizyonunu oluşturan ilkeler arasında sayılan, "Çeşitli nedenlerle yetersiz ve engelli durumuna gelmiş hastaların, sosyal yaşamlarındaki fiziki, sosyal ve psikolojik zorlukları tek başına ve/veya aileleri ile birlikte güven duygusu içinde aşabilen bireyler hâline gelmelerini sağlamaktır" ifadesi de çok yönlü bir rehabilitasyon anlayışının hedeflendiği izlenimini veriyor. Merkez bünyesinde, gazilerin çeşitli sorunlarını çözmek üzere faaliyet gösteren sosyal güvenlik uzmanlarının mevcudiyeti, söz konusu hedefin organizasyonel yansımasını oluşturuyor denebilir. Ancak, yazının ilerleyen kısmında göstereceğim gibi, kurumun ilan edilen hedefleri ile bazı gaziler üzerinde yarattığı etki ve gazilerin kurumu kullanma biçimleri arasında bir uyumsuzluk söz konusu.

Özellikle geniş fiziki kapasitesi ve gelişmiş teknolojik donanımı sebebiyle, Rehabilitasyon Merkezi'nin bahsi geçtiğinde gazi ve sağlık personeli çoğu görüşmecimden ilk duyduğum, buranın dünya çapında bir tesis olduğu vurgusuydu. Görüşmecilerim Ankara'daki merkezin benzerleri arasında dünya ikincisi (bazılarına göre üçüncüsü) olduğunu özellikle vurguluyorlar, emsallerinin yalnızca Amerika ve İsrail'de (veya Almanya'da) bulunuyor olması ile övünüyorlardı. Hatta gazi görüşmecilerimden İsmail gibi, herhangi bir tıbbi tedaviye ihti-

25 1992 tarihli kampanya ile ilgili daha fazla bilgi için, bkz. Nurseli Yeşim Sünbüloğlu (2013: 40-45).

26 Merkez'in inşaatı tamamlanmamış olmasına rağmen, görev süresinin bitimine az zaman kalan dönemin cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in açılışı yapabilmesi amacıyla açılış töreni 2000 yılının Nisan ayında yapılır. Açılış için GATA'dan on tane gazi, temsilî olarak Merkez'e getirilir. Hastanenin hasta kabulü yaklaşık üç ay sonra gerçekleşmeye başar. (Ayla Hemşire ile yapılan mülakat)

27 http://www.gata.edu.tr/rehab/ adresinde Merkez'in tanıtım broşüründe yer alan bilgiler.

yaç duymadıkları hâlde, sırf kendileri için nasıl bir yer yapıldığını merak ettikleri için Merkez'i ziyaret eden ve misafirhane bölümünde belli bir süre yatılı kalanlara bile rastlamak mümkün. Merkez'e açılışından itibaren tedavi görmenin dışında anlamlar da yüklendiği bu örneklerde ortaya çıkmaya başlıyor.

Rehabilitasyon Merkezi'nde standartların yalnızca fiziki altyapı anlamında değil, insan gücü açısından da yüksek tutulmuş olması sağlık personeli ile yaptığım görüşmelerde ön plana çıkarılan konulardan biriydi. Merkez'de ilk görev yapacak hemşirelerin öncelikle GATA'ya tayin edilmeleri ve sonrasında, göreve başlamadan sıkı bir eğitime tabi tutulmaları Merkez'e verilen önemi gösterir nitelikte. Bu eğitimde özellikle vurgulanan husus, Neriman Hemşire'nin sözleriyle, "Türk Silahlı Kuvvetleri'nde gazilere her aşamada çok özel davranılması gerektiği ama bunun da hani çok böyle gözüne soka soka [yapılmaması gerektiği]". Dolayısıyla hemşirelerin sağlık hizmeti vermenin yanı sıra gaziliğin anlam dünyasına da vakıf olması bekleniyor. Söz konusu olan hemşirelerin tümünün askerî personel olmaları bu beklentinin boşa çıkmayacağının göstergesi olarak düşünülebilir. Vurgulanması gereken nokta, sivil personelin de bu anlam dünyasını paylaşıyor olmasına dikkat edilmiş olması: "[GATA'dan tayin edilen hemşirelerin] dışında subay, astsubay, hep Doğu'da görev yapmış, belli terör tecrübesi olan ve sicili çok düzgün, temiz bir grup vardı. Sivil memurlar da hep Güneydoğu'da askerliğini yapmış sivil memurlardı" (Ayla Hemşire). Burada gaziler ve personel arasında 'çatışma bölgesi deneyimi' üzerinden ortak bir zemin oluşturulmaya çalışıldığı görülüyor. Bu nedenle Merkez'de gazilere sağlanan tedavi ve bakım hizmetlerine yüklenen politik anlamların izini sürmek için askerî sağlık personelinin çatışmalara ve Kürt meselesine dair algılarına kısaca da olsa değinmek gerekiyor.

Görüşme yaptığım hemşirelerin tümünün askerî personel olması dolayısıyla, meseleyi 'terör olayları' çerçevesinde anlamlandırıyor oluşları çok da şaşırtıcı olmayan bir durum. Ancak bunun ötesinde 'Doğu'yu ve 'Doğu insanını' nasıl tarif ettiklerine odaklanmak, gazilere olan yaklaşımlarını anlamak açısından anlamlı olacak. Bu konuda ilk göze çarpan özellik, 'Doğu'nun uzaklığı. Kendi deyimleriyle, daha önce Ankara'nın batısına hiç geçmemiş iki görüşmecimin de Doğu'ya tayinleri çıkması ile ilgili ilk hatırladıkları şey, mesafenin büyüklüğü. Görüşmecilerimden biri bu durumu şöyle tarif ediyor: "Böyle gittiğimde hakikaten dünyanın öbür ucuna – bana o an sanki Çin'e falan uçmuşum [gibi geldi]. Gittiğim yol, neticede, İzmir'den Elazığ'a uçtum ama gerçekten insanın algısı herhalde öyle bir şey". Diğer görüşmecim Nezaket Hemşire ise bu mesafeyi henüz yolculuk bile yapmadan hissetmeye başlamış: "İlk kurayı çektiğimde, hâlâ saklarım o kâğıdı, Diyarbakır'ı ilk gördüğümde kâğıtta, haritadaki yerini hatırlamadım o an. Muhakkak biliyorumdur ama hatırlamadım". Nezaket'in Diyarbakır'a askerî uçakla gidişini açıklarken kullandığı ifadeler askerî hemşirelerin hissettiği bu mesafenin sebebine dair fikir verici nitelikte:

> [Diyarbakır'a askerî uçakla gitmek] şimdi düşünüyorum da [zorunlu] değildi, elbette başka uçakla gidilebilirdi, elbette uçak vardı, elbette otobüs vardı. *Yani öyle bir korku ki bizdeki, [öyle bir] fanusta yetiştiriliyoruz ki.* Yeni mezunuz nasıl gideceğimizi araştırınca dediler askerî kurye var. Öyle gidelim dedik.

Bu psikolojik mesafeye, bir yandan çatışma bölgesinde olmanın güvensizliği eklenmekte – ki bazı personelin travma boyutunda yaşadığı bu durumun hem personel tarafından çok fazla dillendirilmediği hem de TSK tarafından sistematik bir şekilde ele alınmadığı görülüyor. Mesafeyi artıran diğer unsur ise, Kürtlere duyulan yabancılık: "Oradakilerin o yapısı çok değişik yani". Söz konusu olan Doğu'nun, coğrafi anlamda Doğu olmadığını, kastedilenin yalnızca Kürt coğrafyası olduğunu ise örneğin şu sözlerden anlamak mümkün:

> Erzurum'a gitmiştim ama değişik kültürler. Kıyaslayamam; Diyarbakır daha Doğu kültürüne sahip Erzurum da Doğu ama nasıl diyeyim. Daha farklı Diyarbakır o etnik yapının verdiği şeyden dolayı. Sanırım insanı güvensiz hissettiriyor kendine. Yaşadıklarımdan ve [başkalarının] anlattıklarından bildiğim, yerli halkın size bakış açısı çok da kabul edici değil, sizi bağrına basmayabilir. Erzurum halkı öyle değil, kucaklar.

Hemşirelerin politik anlamlarla yüklü bu tekinsizlik deneyimi, gazilere verilen sağlık hizmetini etkilemesi açısından oldukça önemli. Görüşme yaptığım hemşireler gazilerin bakımı söz konusu olduğunda minnet duygusunun ön planda olduğunu özellikle vurguluyorlardı:

> Tabii personel açısından da bakarsanız, personelin gazilere bakışı da hep farklıdır. Hani normal bir hastaya minneti yok ama orada gazi yatıyorsa... Zaten bunu hemşire arkadaşlar da böyle söyledi, '*onlar bizim için burada yatıyor ve biz o hizmeti ona layıkıyla vermeliyiz*' psikolojisi de oluyor.

Ya da çok benzer şekilde,

> Alandan gelip yaralanmış bir insanla *yani etik olarak ne kadar doğru bilmiyorum* ama evinde düşüp gelen hasta yani hani anlatabiliyor muyum o bizim için daha farklı bir psikoloji. Tabii ki o da hastamız tabii ki o da yaralı ama öteki biraz daha vicdani belki böyle bir hissiyata kapılıyoruz. Onun öncelikleri veya ihtiyaçları daha primermiş gibi hissediyoruz.

Bu yaklaşımın gazilere tedavi ve bakım hizmeti sağlayan sağlık kurumları sınırları dâhilinde gazilik kimliğine yüklenen anlamları pekiştirdiğini ve bu mekânları nihayetinde bazı gaziler için sığınak hâline getirmeye katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.

Rehabilitasyon Merkezi'ne yüklenen sembolik anlamların pekiştirilmesi ve devamlılığının sağlanmasının en önemli araçlarından biri buraya yapılan resmî ziyaretlerdir. Ankara'da bulunmasının da avantajıyla, Rehabilitasyon Merke-

zi, açılışını takip eden yıllarda, askerî ve politik yetkililerin ilgi odağı olur. Zorunlu askerliğini 2000-2001 yıllarında Merkez'de sosyal hizmet görevlisi olarak gerçekleştiren görüşmecim Adnan'ın verdiği bilgiye göre, Merkez protokol listesinde üst sıralara yerleştirildiğinden, yurtdışından gelen birçok heyetin, özellikle de askerî heyetlerin ziyaretlerine sahne olur. Bu tür ziyaretlerin devlet açısından gazilerle kontrollü bir ilişki sürdürmek ve gazilerin olası tepkilerini yumuşatmak gibi bir işlev gördüğü farklı savaş bağlamlarında da gözlemlenen bir durum (Carden-Coyne, 2007: 550). Ancak daha önce de belirttiğim gibi, bu ziyaretlerin mevcudiyeti ve sıklığı söz konusu savaşın politik bağlamı tarafından belirlenmekte. Nitekim Merkez'de yatılı tedavi gören gazilerle gerçekleştirdiğim bir görüşmede askerî yetkililerin son dönem ziyaretleri, "Sanki Paşa'ya nöbet yazmışsın. Söyledikleri sözleri de sanki buraya gelmeden önce bir seminerde öğretiyorlar" sözleriyle tanımlanmaktaydı. Görüşmecilerimin özellikle vurguladıkları nokta, Kürt meselesinde çözüm sürecinin başlamasıyla birlikte askerlerin ziyaretlerinin dikkat çekecek ölçüde azaldığıydı. Burada, daha önce bahsettiğim, sakat gazilerin, barış sürecinin hatırlanması ihmal edilen ya da unutulması yeğlenen özneleri oldukları sonucu bir kez daha ortaya çıkmış oluyor.

Resmî ziyaretler daha çok Merkez'in 'vitrin' işlevine işaret ederken, özellikle komutan eşlerinin gerçekleştirdiği ve hediyeler dağıttıkları ziyaretler gazilerin kuruma bağlılığının/bağımlılığının enformel yollardan sağlanması etkisi yaratıyor. Örneğin, sosyal hizmetler görevlisi Adnan'a göre, bu ziyaretler gazilerde ilginin hediye türü maddi beklentilere çok yoğunlaşmasına neden olmaktaydı. Benzer bir gözlem, daha keskin bir şekilde, yine zorunlu askerliğini Merkez'de yapan psikolog görüşmecim Deniz tarafından dile getirilmişti:

> Yardım günleri, bir sürü güzel kız, yiyecekler gibi algılanıyor. Hediyeler dağıtılıyor. Hediye hiyerarşisi var. Yardım ettiklerini düşünenler kendilerini memnun etmek için [bunu yapıyorlar]. Kalıcı çözüm değil. Hediye verenler için üstünlük konumu yaratıyor, lütfen yapılıyor yardım. Sürekliliği yok, [gazilerin] hayatında bir etkisi de yok. Ama çok önemli görülüyor; gazileri memnun et, ne yaparsan yap [anlayışı var].

Her ne kadar son zamanlarda azalmış olsa da ziyaretlerin pekiştirdiği, Rehabilitasyon Merkezi'nin Güneydoğu gazilerine duyulan minnetin ifadesi olduğu fikri ve dağıtılan hediyelerin yarattığı bağımlılık ilişkisi ile kuşanan bu mekân, gaziler açından kendilerini diğer gruplardan ayıran gazi kimliğinin somutlaşmış hâlini de oluşturuyor. Bu durum mekânın kullanım hakkı üzerinden tartışma çıkmasına neden oluyor. Örneğin, bazı gaziler Merkez'in siviller tarafından kullanılmasından rahatsızlık duyduklarını belirtiyorlar:

> Adem: [Rehabilitasyon Merkezi'nde] her türlü imkân var. Tabii... Yani oranın da düzeni bozulmaya başlanmış. Gaziler mesela o yönden şikâyetçi. Sivil kurumlara açılmış ya.

Yeşim: Ne kadar zaman önce oluyor bu?

A: Ya valla bu 4 seneden beri herhalde hani yoğunlaşmış. %5'miş, sonra %15, sonra %30'a kadar çıkmış. Bu da gazileri ister istemez etkiliyor. Ama ilk açıldığında öyle değilmiş mesela. Aşağı yukarı 4-5 sene böyle gitmiş.

Y: Şikâyetler ne?

A: Şikâyetler, gaziler gittiği zaman kalacak yer bulamıyorlar.

Y: Siviller kaldığı için.

A: Tabii. Siviller kaldığı için. Sivillerle de iç içe olmak istemiyoruz ya... Şimdi bir sivilin, yani sivil hastaneler var, askerî hastaneler var... Şimdi ben İstanbul'dan çıkıyorum, adam Türkiye'nin bir ucundan çıkıp geliyor oraya. E hastane buna diyor ki yer yok. E yer yok ama bu adam rahatsız adam kardeşim. Ben buraya gelip dinlenmek istiyorum.

Bir hemşirenin ifadesiyle, Silahlı Kuvvetler, Merkez'in kurulmasını sağlayan yardım kampanyasına halkın verdiği desteğe teşekkür etme amacıyla, ilk açılışından itibaren sivil hastalar için belli bir kota ayırmıştır. Gazilerin ifadelerinden başlangıçta tesise gelen sivillerin fazla rahatsızlık yaratmadığı izlenimi doğuyor. Ancak 2000'lerin sonlarına doğru, silahlı çatışmaların azalmasıyla ve yaralanan asker sayısındaki düşüşle beraber, Merkez faaliyet alanını genişletmeye başlar. Merkez'in bağlı olduğu TSK Elele Vakfı 2012 yılında kuruluş amacında değişiklik yaparak, kuruluş senedine eklenen "engelli çocuk ve yetişkinlerle ilgili çalışma ve faaliyetlerde bulunma" ifadesinin de gösterdiği gibi, gazilere mahsus olma özelliğinden vazgeçer. Bunun bir sonucu olarak sivil hastalara ayrılan kotanın artması, bazı gaziler arasında Adem'in dile getirdiği türden şikâyetlere yol açar.

İlginç olan şu ki, gazilerin Merkez'i paylaşmaktan rahatsızlık duydukları tek grup siviller değil. Daha önceki bölümde ele aldığım, farklı statüdeki gazilerin aynı dernek çatısı altında olmaları vesileyle ortaya çıkan çatışmaların bir benzerinin Rehabilitasyon Merkezi'nin kullanımı dolayısıyla da yaşanıyor olduğu görülüyor. Sosyal hizmetler görevlisi görüşmecim Adnan, bazı Güneydoğu gazilerinin farklı gazi grupları ile aynı mekânı paylaşmak istemediklerini anlatıyor:

> İşte o sivil hastalar mesela onlara şey yapıyorlardı, niye bunlar burada, burası bizim için yapılmadı mı? İşte Filistinli, o dönem yaralanmış gazilerden falan birkaç yaralı vardı. Onlar niye buraya geliyor, falan... Bizim komutanımız özel bunu onlara anlattı: yani Türkiye, sıkıntıları da olsa, hinterlandı olan bölgede ciddi önemli bir ülke. E bunlarla bizim tarihsel bağımız var vs. Bizim iyi kötü tarafımızda olan meseleler. Bunlar da kardeş bir ülkeden geldi. Açtık kapımızı. Mesela Kıbrıs gazisi var; "Niye o burada kalıyor?" Ya o da bir gazi. Yaş olarak da senin baban yaşında; 50-60 yaşında adam yani '74 yılında askerliğini yaptığına göre, falan...

Bu alıntı, bazı Güneydoğu gazileri açısından Müslümanlık temelli (Filistinli yaralılar) ya da savaş deneyimi temelli (Kıbrıs gazileri) bir deneyim ortaklığının söz konusu olmadığını göstermesi açısından oldukça ilginç. Kimliğin özgünlü-

güne bu denli vurgu yapılmasının önünü açan en önemli unsurlardan biri şüphesiz, bu bölümün başında belirttiğim Merkez'in devletin ve milletin Güneydoğu gazilerine duydukları minnetin bir ifadesi olduğu söylemi. Üstelik minnettarlık kavramı, mekânın tanımlanmasıyla sınırlı kalmayarak, Merkez'deki rehabilitasyon programının işleyişi üzerinde de belirleyici bir etkiye sahip olmuş durumda. Farklı sebeplerle Merkez'deki işleyişi gözlemleme fırsatı bulmuş sosyal hizmetler uzmanı, psikolog ve psikiyatr görüşmecilerimin tümünün vurguladığı üzere, Merkez'deki işleyişi ve ilişkileri düzenleyen temel prensip, "gazilerin her isteğini yerine getirmeye çalışmak" olarak özetlenebilir. Bu durumu yaratan motivasyon da elbette gazilerin yaptıkları kahramanlık ve fedakârlığın yüceltilmesi:

> Taner (psikolog): [B]u yüceltme, bir bağımlılığa dönüşebiliyor. Onu gözlemiştik orada. Biz her istediklerine evet diyoruz. Bir şey gelmişti mesela bir toplantıda oranın yöneticilerinden; "gazilerin biz her istediklerine evet diyoruz".
>
> Yeşim: Bu iyi bir şey olarak mı-
>
> T: Evet, tabii. Yani hani biz her istediklerine evet diyerek, çok iyi bakıyoruz onlara, çok şey veriyoruz. Dedik ki, hayır; yani her istediklerine evet demeyin.

Alıntının da gösterdiği üzere, Merkez'in yetkilileri gazilerin tüm isteklerini yerine getirme çabasını hizmet kalitelerinin ölçütü olarak sunuyorlar. Ancak bu oldukça muğlâk bir duruma tekabül ediyor. Bu yaklaşım bir yandan görüşmecilerimden birinin, "Bize yapılan gazi çalışması pohpohlamadır" ifadesinin de gösterdiği gibi, bazı gaziler tarafından eleştiriye tabi tutuluyor. Diğer yandan ise, Merkez'in sağlık personeli ile gaziler arasındaki ilişkilerde ciddi çatışma alanları ortaya çıkarıyor. İlk çatışma alanı, beklendik bir biçimde, gazilerden gelen isteklerin, Merkez'in karşılamaya istekli olduğu ölçüyü aşması:

> Mesela, gazi bir şey istediği zaman, hastanede de öyleydi, yani onlarla ilgilenen özel bir grup vardı, sosyal hizmet uzmanı vardı, onlar mümkün olduğunca çözülmeye çalışılırdı. Yani onlar mutlu edilmeye çalışılırdı. Hatta bir ara şu da denildi, "*çok fazla şımartıldılar, çok sorun yaratmaya başladılar*". Mesela, bu da yaşandı. Onları da duydum ben, az çok yönetimden duyuyorduk. O kadar çok şey istiyorlar ki, artık bu gazilikle açıklanamayacak şeyler de istedikleri oldu. Onun dozu önemliydi.

Neriman Hemşire'nin sözleri kahramanlık payesi ile yüceltilen gazilerin belirlenen sınırın dışına çıktıklarında "şımaran çocuk" muamelesi gördüklerini göstermesi, dolayısıyla iktidarla gaziler arasındaki ilişkinin kaygan zeminini açık etmesi açısından kayda değer. Yine de sorun teşkil eden bu durum için, Merkez'in yaklaşımını sorgulayacak yapısal bir çözüm üretilmek yerine, kişiler üzerinden çözüm aranması, bir anlamda meselenin köklerinin daha derinlerde olduğunun kanıtı.

Merkez'e hâkim olan serbestinin tıbbi açıdan vardığı dikkat çekici bir nokta, yatan hastaların fizik tedavi ya da psikolojik terapi seanslarına gitme zorunlulukları bulunmaması. Birçok görüşmecimin aktardığına göre, seanslara katılmak istemeyen gazilere bir yaptırım uygulanması, katılmama nedenlerinin sorgulanması ya da katılmaya teşvik edilmeleri söz konusu değil. Bu durum özellikle Merkez'deki genel işleyişe eleştirel yaklaşan sağlık personeli açısından ciddi bir sorun teşkil ediyor. Örneğin, zorunlu asker/psikolog görüşmecim Deniz, gazilerin kendi istedikleri zaman Merkez'e yatış yapabiliyor olmasının, hasta-hekim ilişkisini bozduğunu ve uygulanan terapinin gerçekçi olmaması sonucunu doğurduğundan şikâyet etmekteydi: "Doğru dürüst fizyoterapi yok. İstemiyorlar da. Gerekmediğini düşünüyorlar". Deniz hastanenin tatil yeri olarak görüldüğü eleştirisinde bulunurken, Merkez'de tedavi gören bir gazi, hastaların tedavi için zorlanmıyor oluşlarının farklı bir sakıncasına dikkat çekmekteydi. Komando iken mayına basarak sakat kalan ve komando disiplinini tedavi sürecinde de devam ettirdiğinden gururla bahseden görüşmecim Namık'ın Merkez'le ilgili tek şikâyeti, söz konusu durumun bazı gazilerin tamamen içlerine kapanmalarına neden olmasıydı:

> İsteyen, kendisini toparlayabilen ve azim gösterebilen tesisten faydalanabiliyor, diğerleri sadece orada barınıyor. [...] Amerika'daki rehabilitasyon merkezinde bir gazinin tüm gün kendisinin yanında olan, ondan sorumlu bir ekibi var.[28] Bu ekip bir fizyoterapist, tercüman ve doktordan oluşuyor. Gazinin gün boyu aktif olması gerekiyor Amerika'daki programda. Bunu sağlamak için gazinin başında bu ekip hep duruyor, spor yaparken falan. Oradaki disiplin çok güzel. Amerika'da on dakika geç kalırsan terapiye, iptal ediliyor. İyi olan oradaki sistem. Ben de herkes gibi bazen sıkılıyorum, gitmiyorum, kimse niye diye sormuyor.

Bu gözlem, tedavi sürecine dâhil olmamanın bazı gaziler için, Rehabilitasyon Merkezi'nin içinde bir çevreden yalıtılmışlık deneyimine dönüştüğünü göstermesi açısından önemli. Görüşmecilerimin saptaması olan tedavi sürecinde görülen disiplin eksikliğinin farklı boyutları da olduğunu belirtmek gerek. Daha önce GATA 6. Kat bağlamında değindiğim, kural tanımazlığın gaziler için bir nevi erkeklik ispatı gösterisi olması hâli şüphesiz Rehabilitasyon Merkezi için de geçerli. Burada tıbbi ve askerî nitelikli mekânın gerektirdiği disiplini sağlamaya uğraşan çalışanlar ile yaptıkları fedakârlığın kendilerine kurallardan azade olma hakkı getirdiğini düşünen hastalar arasında sürekli bir gerilim olduğu gözlemleniyor:

> [B]izim neticede hastanenin yazılı kuralları var. Bizde var; dışarıdaki hastaneleri çok iyi bilmiyorum da işin açıkçası. [...] İşte, akşam saat 10'dan sonra mesela klinikte ar-

28 Namık'ın Amerika'daki rehabilitasyon sürecine dair anlattıkları, TSK mensuplarına sağlanan ABD'de tedavi görme hakkını kullanan bir arkadaşının aktardıklarına dayanıyor. Namık da bu haktan yararlanabilecekken, fiziki altyapısını çok beğendiğini söylediği Ankara'daki Merkez'i tercih ettiğini belirtmişti.

> tık istirahat saatidir. Nöbetçi hemşirenin inisiyatifindedir. [...] İşte mesela kumar oynamak yasaktır der, kâğıt oynamak yasaktır der, işte kılığın kıyafetin belli bir düzeni olacak, saç sakal tıraşın ona göre nizami olacak, işte kabuklu yemiş yemek yasaktır bilmem ne. Hani bu tür böyle bir kurallar zinciri var; yaklaşık 15-20 maddelik. İşte o kurallar. Ama onlar [gaziler] söz konusu olduğunda zaten bunu bir miktar esnetiyorsun. Ama bunun sınırı yok. [...] *Hani her şeyi kendine hak olarak gören ya da işte ben devlet için bu vatan için işte şunu kaybettim bunu kaybettim – bu tür diyen birisi olduğunda hani... Orada kurallar da işlemiyor.* (Ayla Hemşire)

Kuralların uygulanamaması durumlarında bazı hemşirelerin tepkisi, biraz önce bahsettiğim örnektekine benzer şekilde, yapısal sebepleri es geçip gazilere yönelebiliyor. Örneğin, Ayla Hemşire "nezaket kurallarına yakışmayan davranışlar sergileyenler"in bu davranışlarını, "iyi aile terbiyesi almamış, çok düzenli bir ailede yaşamamış, büyütülmemiş" olmalarına bağlamaktaydı. Görüldüğü gibi, Merkez'in iç işleyişi ile ilgili konularda militarist söylemin idealleştirdiği gazi imgesinin yerini 'kural tanımaz, kontrolü güç' çocuk-yetişkinler imgesinin alması söz konusu olabiliyor. Disiplin sağlama konusunda, hemşirelerin bazen hastane yönetimi ve gaziler arasında kaldıklarını da ayrıca vurgulamak gerekiyor. Sosyal hizmetler görevlisi görüşmecim Adnan'ın sözleri, gazilerin uyması beklenen kurallar konusunda bir belirsizlik olduğunu göstermesi açısından önemli:

> [M]esela deniyor ki, yatakları kendi [gazi] düzeltecek... O bekliyor ki hemşire yapsın. Yapmayınca, yapmadı [oluyor]. Hâlbuki ona da [hemşireye de] yukardan geliyor, "hayır, onlar yapacak" diye. [...] *[Arada kalan] hemşire oluyor.* Yani daha net anlatılması lazım. Yani kurallar var; bunları siz yapmalısınız, bunları onlar yapacak falan gibi...

Bazı durumlarda da, tam tersine, hemşireler kuralların esnetilmesi konusunda gazilerin işbirlikçisi konumunda olabiliyorlar:

> [H]emşireler onu idare ediyor. Hemşireler-nöbetçi hemşireler oluyor ya gece. Esasen savunma yazdırabilir; tutanak, nöbetçi amirine verir, nöbetçi amir de tutar bu sefer idari amirine verir, idari amir de bu sefer ne yapar; aynı suçtan sana yazı yazar... 3 kere aynı suçu aldığın zaman, 1 yıl hastaneye giremezsin. Çünkü kuralları var, askeri hastane. 1 yıl giremiyorsun. Bende 1 kere oldu tabii. Ondan sonra, bir daha gittiğim zaman da, geç kalacağım zaman hemen hemşireyi arıyorum: Abla diyorum, ben geç kalacağım kusura bakma. Tamam, diyor, kaçta gelirsin; 12-1 gibi gelirim. Kapıyı kilitlemiyor; ben giriyorum hemen. Yemekhanenin kapısından giriyorum; normal kapıyı açmıyorlar. Abla, diyorum, tamam geldim, diyorum, teşekkür ederim, diyorum. Gidiyor, yukarının kapısını kilitliyor.

Gazilerle sağlık personeli arasındaki müzakerenin uzlaşma ile neticelenmediği durumlarda ortaya çıkan sonuçlardan biri, Adnan'ın tanımlamasıyla, gazilerin

Merkez çalışanları üzerinde uyguladıkları mobbing (işyerinde yıldırma/psikolojik taciz). Farklı görüşmecilerin anlatılarından, Merkez'de gaziler lehine işleyen etkili bir şikâyet mekanizması olduğu sonucu çıkıyor. Bu nedenle sağlık personelinin yönetime şikâyet edilme konusunda sürekli bir tedirginlik içinde olduğu ve bu durumun da gazilerle kurulan ilişkileri şekillendiren önemli bir etken olduğu ortaya çıkıyor. Biraz farklı nitelikte olsa da mobbing ile dirsek temasında bulunan ve yine gazilerin kurum içerisindeki nüfuzlarını gösteren başka bir örnekte ise, bir süredir gazilerle çalışan bir hemşirenin yorulduğu için başka bir kuruma tayinini istediği ancak gazilerin kendisinden çok memnun oldukları için hemşirenin tayinini durdurdukları görülüyor. Mobbinge varan ölçüde baskıya maruz kalanların yalnızca hemşireler ve Merkez'de psikolog ya da sosyal hizmetler görevlisi olarak çalışan zorunlu askerler değil, kıdemli askerler de olduğunu not düşmek lazım. Adnan'ın sözleri bu durumu şöyle açıklıyor: "Yani... şey çok enteresan yani: Doğu'da-Güneydoğu'da çok zor bölgelerde, çok zor görevleri başarıyla gerçekleştiren insanlar, orada mesela bundan dolayı çok büyük stres altındalar". Bu da gazilerin isteklerini yerine getirme prensibinin zaman zaman askerî hiyerarşiyi tamamen alt üst etme pahasına uygulandığını gösteriyor.

Merkez'deki işleyişe hâkim olan bu yaklaşımın en kritik sonucu ise, gazilerle Merkez arasında yaratılan bağımlılık ilişkisinin Merkez-dışı hayatı zorlaştırıyor oluşu. 1994 yılında sakatlanmış olan Çetin'in sözleri durumu net bir şekilde açıklıyor: "Buradakilerin çoğu er, orta-düşük gelirli aile çocuğu. Eline para veriyorsun [gazilere ödenen tazminatı kastediyor], bazı yerlerde sözü geçer hâle getiriyorsun, çocuk ne olduğunu şaşırıyor, dışarı çıkınca bocalıyor". Merkez içindeki işleyişin ve ilişkilerin dışarıdaki dünya ile ilgili gerçekçi olmayan beklentiler yarattığı ve Merkez'den taburcu olduktan sonra toplumsal hayata ve iş yaşamına uyum gösterme konusunda ciddi problemlere yol açtığı yaptığım görüşmelerde sıklıkla dile getirilmekteydi.[29] Bu durumun çarpıcı bir sonucu olarak, bazı gazilerin tıbbi açıdan tedavi görmelerini gerektirecek bir durum olmadığı ve dolayısıyla tedavi görmedikleri hâlde Merkez'de yıllarca kaldıkları görülüyor. Ya da bazı gazilerin, yine fizik tedaviye ihtiyaç duymadıkları hâlde, ailevi bir sorun yaşadıklarında ya da bunaldıklarını hissettiklerinde bir süreliğine Merkez'e gelip kaldıkları anlatılıyor. Bir gazi görüşmecimin, "Neden Rehabilitasyon Merkezi'nden faydalanmadınız?" sorusuna karşılık "*Rehabilitasyon Merkezi durumunu kabullenemeyenler içindir*" sözü, bahsettiğim türde gazilerle ilgili durumu yalınlıkla ortaya koymakta. Bu alıntı sakatlığın doğurduğu en önemli kaygılardan birinin otonomi kaybı olduğunu bir kez daha göz önüne seriyor. Buna göre, Merkez'den bağımsız bir hayat sürdürebiliyor olmak, gaziler için sakatlık fikriyle hesaplaşmış olmak ve neticesinde sakatlığın potansiyel olarak taşıdığı muhtaçlık durumunu bertaraf etmiş olmak anlamı taşıyor. Merkez, bu-

29 Salih Can Açıksöz'ün (2011) de gazilerin 'dış dünya'da yaşadıkları uyum sorunlarına dair kendi araştırmasında elde ettiği çok benzer gözlemler mevcut.

raya tamamen ya da kısmen bağımlı olan gaziler tarafından ise öncelikli olarak korunaklı bir alan, bir nevi sığınak olarak görülüyor. Kurum içi işleyişe hâkim olan minnettarlık prensibinin bu algıyı doğuran ve pekiştiren bir işlevi olduğu aşikâr. Bunun bir uzantısı olarak, gazilerde sahip oldukları kimlik sayesinde neredeyse tüm toplumsal sorumluluklardan azade olacaklarına dair bir algı var. Bu algının vardığı uç noktalardan biri, gaziliğin yasal suçlara karşı da koruma sağlayabileceği beklentisi:

> "Ben arabamı çarptım, işte suçluyum ama beni içeri attılar, bilmem ne yaptılar, ne olur beni kurtar". Ya şimdi bu gibi durumlarda, tamam gazisin de yani, gaziliğin[le] her şeyden hak sahipliği iddia edemezsin ki. Orada bir yasa varsa o yasalar uygulanacak. Eğer bu suç sendeyse, bu suçun cezasını çekeceksin. Gazisin diye seni affetmezler. (Gürol)

Gazilik kimliği etrafında yaratılan bu algının gazileri toplumun genelinden uzaklaştıran, dolayısıyla da rehabilitasyon pratiğinin amacına tamamen ters düşen bir etkisi olduğu açıkça görülmekte.

Bitirirken

Kürt savaşında sakatlanan gazilerin rehabilitasyon süreçlerini, özellikle de askerî sağlık kurumlarıyla kurdukları ilişkiyi ve bu ilişkinin temelinde yatan kutsallaştırılmış gazi imgesi ile sakatlık deneyimi arasındaki gerilimi daha iyi anlayabilmek için, iki noktayı göz önünde bulundurmak gerekiyor. Birincisi, geç modern dönemle birlikte kutsalın içeriğinin dönüşmeye başlaması (Tuğrul, 2014) ve asker kahramanlığı gibi geleneksel diyebileceğimiz kutsallık biçimlerinin aşınmaya başlaması (Featherstone, 1992). Bu dönüşüm, bireyin ulus gibi aşkın bir varlık için feda edilmesi fikrinin sorunsallaştırılmasını da beraberinde getiriyor. Genel bir eğilime işaret eden bu durumun yanı sıra, Kürt savaşı özelinde öne çıkan diğer mesele, savaşın kendisinin –diğer bir deyişle, Kürt meselesinin askerî yöntemlerle çözülmeye çalışılmasının– meşruiyetinin tartışmalı oluşu. Bu durumun gaziler tarafındaki yansıması, bazı gazilerin Kürt halkı ve/veya PKK'liler için sarf ettikleri "Aslından onlar da bizim insanımız" benzeri sözler olurken, diğer yönü ise gazilerin zaman zaman duydukları "Benim için mi gazi oldun?" tepkisi olarak ortaya çıkıyor.

Her ne kadar zorunlu askerlik uygulaması ve militarist söylem, kahraman asker mitini canlı tutmaya çalışsa da Güneydoğu gazilerinin günlük hayat deneyimlerini şekillendirme açısından sakatlık ön plana çıkıyor. Sakatlığın Türkiye toplumundaki negatif çağrışımları yüzünden birçok gazinin kendisini "özürlü"lerden[30] ayırmaya gayret etmesi söz konusu. Ayrıştırma çabası bunun

30 Özürlü terimi, sakat bireyin özrünün/kusurunun olduğu imasıyla, sakatlığı bireyde konumlandırır ve negatif çağrışımlara sahiptir.

da ötesine geçerek, Güneydoğu gazilerinin kendilerini diğer gazi gruplarından ve hatta toplumun genelinden –kendi deyimleriyle "sivil"lerden– de ayrıştırmalarına neden olmakta. Gazilik unvanı ve sosyal haklarla ilgili düzenlemelerin yasal zemin sağladığı bu ayrışmanın, Güneydoğu gazileri tarafından bu denli sahiplenilmesinin en önemli sebeplerinden biri, kendilerine duyulacağı vaat edilen minnetin karşılığını toplumda yeterince göremediklerini düşünmeleri. Bu durumda, yaptıkları fedakârlığın karşılığı olarak gördükleri yüceltmeyi ve ayrıcalıkları yaşayabilecekleri korunaklı alan, gazilere tedavi ve rehabilitasyon hizmeti sunan askerî sağlık kurumları oluyor. Mike Featherstone'un (1992: 7) kahramanlığın ve kahramanın hayatının karakteristik özellikleri arasında, bedensellikten, gündeliğin idamesinden ve bakım pratiğinden azade olmayı saymasına bakarsak, ortaya oldukça ironik bir durumun çıktığını görürüz. Zira çalışma boyunca göstermeye çalıştığım gibi, Güneydoğu gazilerine kendilerini kahraman olarak hissetme olanağı veren yer, tam tersine tedavi ve bakım mekânlarıdır.

Rehabilitasyon Merkezi'nde bu temelde şekillenmiş olan işleyişin en çarpıcı sonucu, gazilerin sosyal rehabilitasyon sürecini neredeyse tersine işleterek bir bağımlılık ilişkisi yaratmış olması. Tedavi ihtiyacı olmadığı hâlde toplum yaşama uyum sağlayamadığını düşündüğü için Merkez'de yıllarca yatılı kalan ya da çeşitli sorumluluklarından uzaklaşmak istediğinde soluğu Merkez'de alan gaziler bu durumun en iyi kanıtı. Ancak söz konusu olan yalnızca uyum sorunu yaşayan gaziler değil. Merkez'den bağımsız yerleşik bir düzeni olan ama tedavi için belli dönemlerde Merkez'e gitmek durumunda olan bir görüşmecimin, "Vatan borcu yükünden kurtulmak için askere gittim, ömür boyu askeriyenin içinde kaldım" sözü bu açıdan çok önemli. Gazi rehabilitasyonu ve savaşa dair toplumsal hafızanın kurulması arasındaki bağlantıya geri dönersek, çatışmaların hem mağduru hem faili olan gazilerin tanıklıklarının ve hikâyelerinin bu kapalı devre askerî mekân içinde çerçeveleniyor olmasının siyasi iktidarın ve toplumun Kürt meselesiyle ve silahlı çatışmayla yüzleşme isteksizliği ile ilişkili olduğunu görürüz. Hâlbuki barış sürecinin son derece önemli aşamalarından biri, gazilerin de bir parçası olduğu şiddet anlatılarına toplumsal tahayyülde sancılı olması pahasına alan açmak.

KAYNAKÇA

Açıksöz, S. C. (2011) *Sacrificial Limbs of Sovereignty: Disabled Veterans, Masculinity and Nationalist Politics in Turkey*, The University of Texas at Austin, yayımlanmamış doktora tezi.

Açıksöz, S. C. (2013) "Kürt Sorunu Bağlamında Gaziliğin Vücuda Gelişi: Egemenlik, Erkeklik ve Sakatlık", Nurseli Yeşim Sünbüloğlu (der.), *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçik, Erkeklik(ler)* içinde, İletişim Yayınları, Istanbul, 463-485.

Açıksöz, S. C. (2014) "Ghazis and Beggars: The Double Life of Turkish Disabled Veterans", *Ethnologie française*, 44(2): 247-255.

Altınay, A. G. (2004) *The Myth of the Military Nation: Militarism, Gender, and Education in Turkey*, Palgrave Macmillan, New York.

Bourke, J. (1996) *Dismembering the Male: Men's Bodies, Britain and the Great War*, University of Chicago Press, Chicago.

Carden-Coyne, A. (2007) "Ungrateful Bodies: Rehabilitation, Resistance and Disabled American Veterans of the First World War", *European Review of History*, 14(4): 543-565.

Connorton, P. (2009) *How Modernity Forgets*, Cambridge University Press, Cambridge.

Durkheim E. (2001 [1912]) *The Elementary Forms of Religious Life*, Oxford University Press, Oxford; New York.

Eldar, R. ve M. Jelic (2003) "The Association of Rehabilitation and War", *Disability and Rehabilitation*, 25(18): 1019-1023.

Featherstone, M. (1992) "The Heroic Life and Everyday Life", *Theory, Culture & Society*, 9(1): 159-182.

Gerber, D. A. (2003) "Disabled Veterans, the State, and the Experience of Disability in Western Societies, 1914-1950", *Journal of Social History*, 36(4): 899-916.

Hartley, J. M. (2013) "War-wounds: Disability, Memory and Narratives of War in a Lebanese Disability Rehabilitation Hospital", Kevin McSorley (der.), *War and the Body: Militarisation, Practice and Experience* içinde, Routledge, Oxon; New York, 181-193.

Koven, S. (1994) "Remembering and Dismemberment: Crippled Children, Wounded Soldiers, and the Great War in Great Britain", *The American Historical Review*, 99(4): 1167-1202.

Nettleton, S. (1995) *The Sociology of Health and Illness*, Polity Press, Cambridge.

Nettleton, S. ve J. Watson (1998) *The Body in Everyday Life*, Routledge, Londra.

Norden, M. F. (2003) "Bitterness, Rage, and Redemption: Hollywood Constructs the Disabled Vietnam Veteran", D. A. Gerber (der.), *Disabled Veterans in History* içinde, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 96-114.

Reznick, J. S. (2004) *Healing the Nation: Soldiers and the Culture of Caregiving in Britain during the Great War*, Manchester University Press, Manchester; New York.

Shilling, C. (1993) *The Body and Social Theory*, Sage Publications, Londra; Newbury Park; Yeni Delhi.

Sungur, M., B. A. Sürmeli ve A. Özçubukçuoğlu (1995) "Common Features of PTSD Cases Amongst a Group of Military Staff Referred from the Southeast Region of Turkey", *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 9(4): 279-284.

Sünbüloğlu, N. Y. (2013) "Militarist Ezberi Tahkim Etmek: Basındaki Temsilleri Üzerinden, Kore, Kıbrıs ve Güneydoğu Gazileri", Nurseli Yeşim Sünbüloğlu (der.), *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçik, Erkeklik(ler)* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 393-462.

Tuğrul, S. (2014) *Canım Sana Feda: Yeni Zamanların Kutsallık Biçimleri*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Turner, B. S. (1992) *Regulating Bodies: Essays in Medical Sociology*, Routledge, Londra.

Williams, D. (2014) *War, Recognition and Invisible Disability: Examining the Lived Experience of Veterans of the Conflict in Southeast Turkey*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, yayımlanmamış yüksek lisans tezi.

Yanıkdağ, Y. (2014) *Millete Deva Olmak: Osmanlı Savaş Esirleri, Tıp ve Milliyetçilik, 1914-1939*, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Young, A. (1995) *The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder*, Princeton University Press, Princeton; New Jersey.

Ergene Havzası'nda bir yönetim taktiği olarak yönetimsizlik, kirlilik ve sağlık*

*Eda Acara***

Özet: Bu makale, Ergene Havzası'ndaki farklı ölçeklerdeki kirliliklerin, İstanbul ve Türkiye açısından yarattığı olası sağlık risklerine odaklanıyor. 1980 sonrası ortaya çıkan ve 2000'lerden bu yana da iyiden iyiye kronikleşen "seyirci devlet "in çevre sağlık ilişkisinde denetim ve kontrol etme yetkilerini çevresel sağlık alanında –yasal olarak tamamen olmasa da– uygulamada tamamen terk ettiğini, Ergene Havzası özelinde göstermeye çalışacağım. Bu argümanı aynı zamanda, bir yönetim taktiği olarak yönetimsizlik olarak nitelendirdiğim ve havza hakkındaki kirliliğin son otuz yıldır çeşitli devlet kurumları, planlar ve bilimsel çalışmalar yoluyla "ulaşılabilir" bilgiler olmasına rağmen, kirliliğin "görülmeyişini" simgeleyen bir kavram üzerinde temellendireceğim.

Anahtar sözcükler: Yönetimsizlik, Ergene Havzası kirliliği, Trakya, çevre sağlığı.

Bilinmez hangi şehirde
Yaşarsın aşktan habersiz,
Küçük çakıl taşım, nasıl
Bulayım!
Kaybolmuşsun bir kocaman nehirde
– "Çürüyen Otlar"dan Cahit Külebi

Kentler ve/ya kentleşme süreçleri, sağlık ve çevre söylemleri ve çevresel pratikler ile şekillenirler. Bu durum yüzyıllar boyunca devam etmiştir. Çevre sağlığı, Haziran direnişinden bu yana özellikle muhalif gündemin ve yazılı tartışmaların tali gündemi olmaktan görece çıktı. Bunun altında, parklar gibi kamusal alanların kentli tüm insan ve insan olmayan varlıklardan oluşan ahali için "ne-

(*) Makale ve tez yazım aşamasında yorumlarını esirgemeyen, Elif Ekin Vural'a teşekkür ederim. Makaleyi, 2015 yılında kaybettiğim babam, Altan Acara'ya ithaf ederim.

(**) Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Kentsel Politikalar Planlaması ve Yerel Yönetimler Ana Bilim Dalı'nda doktora sonrası araştırmacıdır. Çevre tarihi, kentsel coğrafya ve kamu politikaları gibi alanlarda dersler vermektedir.

fes alınan" mekanlar olması dışında, son yıllardaki doğal kaynak çıkarını (madencilik ve HES'lere karşı mücadeleler) ve inşaat furyasının (kuzey ormanları savunusu gibi) akıl almaz boyutlara ulaşması da muhakkak ki yatıyor. Dolayısıyla, çevre sağlığı mevzuunu kentleşme dinamiğinin merkezine yeniden konuk etmek gerekiyor. Çevre sağlığından kastım, son yıllardaki peyzaşlaştırma ile karışık spor aletlerinin konulduğu parklaştırma veya konut-site alanları içerisinde belli kesimlerin yararlanabildikleri yeşil alan düzenlemeleri değil.[1] Çevre sağlığı çok daha geniş bir alanı kapsıyor; bu makalede, su havzalarında kirlilik bağlamında çevre sağlığı kastediliyor. Doğa ve çevre meseleleri, genelde daha çok Batılı ayrımlar olan ve Türkiye'deki kentleşme yazınında modernleşmeci söylemlere de yansıyan kent-kır ekseninde ele alınıyor; benzer şekilde, kentsel çevre de sadece şehir temelinden okunuyor veya çalışılıyor (Kurtz ve Sınoyer-Tomic 2009).

Daha bir yıl önce çıkan *Yeni İstanbul Çalışmaları (2014)* kitabı da –her ne kadar önemli bir boşluğu dolduruyor ve farklı ölçekleriyle İstanbul kentleşmesine dair yepyeni araştırmaları bir araya getiriyor olsa da– İstanbul'un ağırlıklı olarak şehir içi dönüşümüne bakıyor; ve örneğin Marmara ve Trakya bölgelerine uzanan İstanbul hinterlandındaki (sadece şehir-bölgesinin (*city-region*) değil) doğal kaynakların kullanılma rejimlerini biçimlendirişini bir anlamda göz ardı ediyor.[2] Aslında doğal kaynak kullanımı temelinde baktığımızda, örneğin Kazlıçeşme'deki deri sanayisinin Çorlu, Tuzla ve İzmir'e –özellikle kullanılabilecek suyun akarsu havzalarından çekebileceği düşünülerek– taşınmasını ele alırsak, İstanbul'un İzmir'e uzanan bir hinterlandı olduğunu da iddia edebiliriz. İstanbul'un aslında bir anlamıyla "yaratıcı yıkım" (*creative destruction*)[3] gücü, bazı çevre aktivistleri tarafından İstanbul'un her şeyi talan eden bir canavar haline dönüştürülmesine de yol açmış durumda.

Elinizdeki makale, bir şehir olarak İstanbul'u merkeze almak yerine, Trakya ve Ergene Havzası'ndaki farklı ölçeklerdeki kirliliklerin, İstanbul ve Türkiye açısından yarattığı olası sağlık risklerine odaklanıyor. Tarihsel bakışla sağlık ve

1 İstanbul'daki peyzaşlaştırma ile sürdürülebilir kalkınma ve yeşil yıkama (green washing) arasındaki tezatların analizi üzerine örneğin bkz. Aykan (2014) ve Perouse (2014); ayrıca, İstanbul'daki konut inşaat projeleri bağlamında metalaşan çevre düzenleme pratikleri için bkz. Akbulut ve Bartu Candan (2014).

2 Bahsi geçen kitapta, Trakya bölgesi ile ilgili bir makale bulunuyor ama bu makale de aslında seçimlerle ilgili bir araştırma için yapılan bir geziden derleme niteliğinde. Halbuki, Trakya ve Marmara Bölgeleri ile İstanbul arasındaki orantısız ilişki bir süredir özellikle Trakya Alt Bölge Planı yapılırken ki süreçte bölgesel Planlama toplantılarında ele alınan bir mesele, bkz. Trakya Üniversitesi (2007a).

3 *Yaratıcı yıkım* (*creative destruction*), sermayenin bir merkezde yoğunlaşması ve aynı zamanda da dolaşım alanını arttırmak istemesi arasındaki kapitalist çelişkiyi anlatır. Sonuç olarak, değer kaybetmemek için genişleyecek sermaye mutlaka başka bir coğrafi merkeze yönlenmesi yoluyla yaratıcı yıkıntı coğrafyalar meydana getirecektir. Bu yıkıntı coğrafyaları hem emek açısından (örneğin, işsizlik yoluyla) veya çevresel kirliliklerle tüketilmiş yerlerdir. 20. yüzyılda yaratıcı yıkım özellikle kentleşme ve şehirler ile onların kenarları veya öteleri arasındaki rant dolaşımı sayesinde gerçekleşir (Harvey 2004; Brenner 2009).

çevre ekseninde değişen kentleşme dinamikleri de önemli uğrak noktalarından birisi. Dolayısıyla, tıpkı özelleştirmeler yoluyla yeniden kurulan devlet ve sağlık ilişkisi gibi, değişen bir çevre sağlık ilişkisi olduğunu savunuyorum: bu minvalde, 1980 sonrası ortaya çıkan ve 2000'lerden bu yana da iyiden iyiye kronikleşen "seyirci devlet"in çevre sağlık ilişkisinde denetim ve kontrol etme yetkilerini çevresel sağlık alanında da yasal olarak tamamen olmasa da, uygulamada tamamen terk ettiğini, Ergene Havzası özelinde göstermeye çalışacağım. Bu argüman bir anlamda, doğa ve çevre politikalarının sosyal politikaların dışlanamaz bir parçası olması gerektiğini de vurguluyor ki bu alanın yönetimsizliği, özelleştirilmeye maruz kalması veya ranta açılması, aynı zamanda sosyal politikaların küçülmesinin de bir sonucu. Bu bağlamda, ortaya attığım bir kavram olan, "bir yönetim taktiği olarak yönetimsizlik" meselesini Ergene Havzası kirliliğinin tarihi içerisinde irdelemeye çalışacağım.

Makalede kullandığım araştırma materyalini 2012 yılında Ergene Havzası'nın çeşitli yerleşimlerinde yürüttüğüm saha araştırması sırasında derlemeye çalıştığım sağlık ve kirlilik araştırmaları oluşturuyor. Söz konusu araştırmalar, son 30 yıldır, küçük ölçeklerde de olsa yürütülüyor. Zaten daha önce bu konu üzerine yazdığım başka bir makalede de, DSİ'nin Ergene Havzası'ndaki izleme istasyonlarında düzenli veri toplandığını belirtmiştim (Acara 2014). Bu makaleye konu olan araştırmaların bir kısmı, ulaşılabilen DSİ verilerine bir kısmı da kısmi imkanlarla yerellerde yürütülmüş su, toprak ve ürün örneklemlerine dayanıyor. Kirlilik araştırmaları özellikle Ergene Havzası özelinde –birçok büyük sermaye grubunun fabrikalarının da olması sebebiyle– sansürlü bir alan.[4] Sansür, sadece yerel halkla olan görüşmelerde, basitçe "Ergene Havzası'na temiz raporu verildi" serzenişlerinde ortaya dökülmüyor, aynı zamanda konuyla ilgili yerel ve merkezi devlet kurumlarından uzmanlarla yaptığım "kayıtdışı" görüşmelerde de "Ergene Havzası kirliliğinin bir terör sorunu gibi gizli tutulması" eleştirileri[5] üzerinden de temelleniyor. Benzer şekilde, sistematik bir kanser taramasının yapılmaması, yetiştirilen ürünlerde ağır metal kirliliğinin düzenli olarak izlenmemesi veya izlense de bunun kamuoyu ile paylaşılmaması gibi sorunlar da var. Bu açılardan makalede sunduğum derleme, havzanın sistematik kirlilik verisi olabilecek nitelikte değil. Yine de nehir kirliliğine yakın birkaç yerleşim biriminde yapılan kısıtlı çalışmalar bile Ergene Nehri kirliliğinin büyük bir tehdit oluşturduğunu bir anlamda sergiliyor.

---

4 Aslında bu sansürü başka bir kirlilik araştırması olan Dilovası örneğinde, açılan soruşturmalarda da izlemiştik. Dilovası kirliliği ve sağlık araştırması için bkz. Hamzaoğlu vd. (2011)

5 Toplamda altı uzmanla derinlemesine görüşmeler yapıldı; bunlardan iki tanesi kayıt dışı görüşmeydi. Tüm görüşmelerle ilgili daha ayrıntılı bir inceleme için bkz. Acara (2015). Ayrıca, Orman ve Su İşleri Bakanlığı, Ergene Havzası yönetim ve kirlilik kontrolü planını uygulamaya koyduğu tarihlerde, bu plana oldukça militarize bir isim olan "Şafak Harekatı" ismini vermişti, bkz. N.A. (2014)

Seyirci devletin Türkiye'de ortaya çıkışı ve kent doğası

Hastalıklar ve hastalıklara göre yeniden yerleşim ve göçler, çağlar boyu Anadolu'daki bütün halkları etkilemiş bir meseledir. 16. yüzyılda gerçekleşen küçük buzul çağı (1550-1870) ile artan deniz ve ırmak seviyelerine bağlı yaygınlaşan su baskınları ve ağır yağış rejimini müteakip oluşan humma ve sıtma salgınları Akdeniz, Ege ve Trakya'da kurulu birçok ova yerleşimini yerinden ederek, bu yerleşimlerde yaşayanların ovalardan daha yüksek kesimlere göç etmelerine sebep olmuştur. Bataklıkların ilerleyişi ve sıtma hastalığı, "büyük tarım dönüşümü"nün önemli bir parçalarıdır ve 20. yüzyıla dek uzanan kapsamlı bir arazi ıslahı hareketini de doğurmuştur. Ancak yine de bu arazi ıslah hareketinin ivme kazanabilmesi için küçük buzul çağının (19. yüzyıl başlangıcı) bitimi beklenmiştir. Bu esnada, terkedilen ovaları otlar basmış ve bataklıklardan yararlanmanın başka biçimleri ortaya çıkmıştır: "Yerleşik grupların bakış açısıyla, alçak arazileri sadece sivrisinekler değil, serfler ve serseriler, çobanlar ve göçebeler, tarımla çok az alakası olan ve geçimini bataklıklardan sağlayan kişiler de istila et[ti]/miştir" (Tabak 2010, 262-263).[6] Mesela, sulak alanlarda daha becerikli, manda gibi daha farklı büyükbaş hayvanlar yetiştirilmiş; ot basan yerlerde büyükbaş hayvancılık yapılmıştır. Dolayısıyla, ovalardan dağlara göç, (hayvan otlatmak...vs. için günü birlik de olsa) gidiş gelişli bir göçe sebep olmuş; yine de yüksek kesimlerde kırsal yerleşimlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu esnada, mesela, ovalarda gündüz çalışacak emek gücü yer yer zorla, yer yer de "ortakçılık" gibi ara kapitalist formların keşfedilmesiyle mümkün olmuştur. 17.-19. yüzyıllar arasında değişen ticaret yolları (ticaretin Akdeniz'den Atlantik'e kayışı), korsan faaliyetlerinin kıyı şeridinde baş edilemez bir hal alışı ve iklim değişikliklerine de bağlı ürün deseninin zoraki olarak değişmesi –örneğin Edirne'de 1688-1689'da gerçekleşen büyük taşkından sonra bahçeciliğe dönüş gibi– ilave sebepler de bataklıklardaki hastalık yapıcı ortamdan uzaklaşmanın teşvik edici diğer yönlerini oluşturmuştu (Tabak 2010). Dolayısıyla, sulak alanlardan yararlanma biçimleri –belki daha modern anlatımıyla, yönetimi– sulak alanların yüzyıllar içerisinde değişen ekolojik nitelikleri ve hastalıklar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu anlamda, yerleşim ekolojileri ve bu ekolojilerin önemli bir parçası olan çevre sağlığı dönemsel politik-ekonomi koşullarını hem şekillendirmiş hem de politik ekonomi koşulları içerisinde baş edilmesi gereken meseleler olmuştur.

19. yüzyılda özellikle İstanbul gibi büyük şehirleri ve karayolu geçiş güzergahındaki şehirleri (Edirne gibi) meşgul eden diğer bir hastalık koleradır. Kolera salgınları, büyük şehirlerin su kaynaklarını denetleme ihtiyacı doğurmuştur ve bu dönemde ilk su analiz laboratuvarları kurulmuş, şehirlerde karantina bölge-

6 Belki de "batak" kelimesinin "uygunsuz, ahlak dışı" anlamı, bataklıkların Tabak (2010)'ın tasvir ettiği dönemdeki tekinsizliği ile ilgilidir.

leri oluşturulmuştur. Bütün bu önlemlerle birlikte, dere yatakları ve lağımların ıslahı ve temizlenmesi gibi altyapı çalışmaları yapılmış; ek olarak, hastalığın taşıyıcısı olabilen muhacirlerle bekar odalarında kalanlar özellikle başkent İstanbul'dan uzaklaştırılmış, ilaveten kolera şüphesi yaratan su kaynaklarından su teminin yasaklanması gibi önlemler zaman zaman "çatışmalara" sebep olmuştur (Yıldırım 2014). Bütün bu örneklere bakıldığında aslında, doğal kaynaklar ve çevre sağlığı, farklı kentsel yönetim biçimlerinin ve çatışmaların yaşanmasına neden olabilen merkezi öneme sahip meselelerdir.

Bugün kentler ve kentleşme, sağlık açısından hizmetlere daha kolay ulaşılabilmesi ve altyapının şehir-ötesi alanlara göre daha fazla geliştiği yerler olarak kurgulandıkları için, hastalıklardan "görece" arındırılmış mekanlar gibi – en azından söylem düzeyinde– addedilmektedir (Braun 2008). Kentleşmenin ve dolayısıyla şehirlerin bu şekilde kurgulanıp "mitleştirilmesi" elbette 20. yüzyılın modernleşmeci akımlarıyla da bağlantılıdır. Mesela, küçük buzul çağından Anadolu'ya miras kalan sıtma hastalığı cumhuriyetin ilk yıllarından 1960'ların ortalarına kadar çevre politikalarına –özellikle de bataklık gibi sulak alanların kurutulması yoluyla– hakim olmuş ve bu esnada, hastalıkla mücadele, "bir köylülük hastalığı olan sıtma ile mücadele" minvalinde yoğrulmuştur (Evered ve Evered 2012).

Bataklıklar kentlileşmemiş doğanın göstergesi olarak, sağlık, kent ve kentleştirme bağlamında uygulanan doğayı hijyenikleştirme (mikroplarından arındırma) ve ehlileştirilme pratiklerinin bir parçasıydı. Türkiye'de bu dönemde, hem tarım ve sanayi alanı açmak, hem sıtma vakalarını azaltmak ve hem de bir taraftan köylülüğü "kentlileştirmek" amacıyla 1 milyon 300 bin ha miktarında sulak alan kurutulmuştur (Tiril 2004).[7] Trakya özelinde örnek vermek gerekirse mesela Alpullu Şeker fabrikası bir sulak alanın kurutulması sonucu bu alana inşa edilmiştir. Alpullu Şeker Fabrikası –özellikle de bataklığın kurutularak kurulmasıyla övünülerek– hem 1936'de kurulan ve bölgenin geliştirilmesi ve sınır güvenliği gibi görevleri olan Trakya Umum Müfettişliğinin yayını *Trakya* Dergisi'nde (1936-1950) ve hem de Lüleburgaz'a yerleşen Balkan muhacirleri tarafından çıkarılan *Özdilek* Dergisi'nde (1935–1980) Osmanlı ilgisizliğini sembolize eden sıtma "batağından" tam manasıyla kurtarılan bir bölge olarak anlatılır.[8] Buradaki Osmanlı ilgisizliği vurgusu, sadece Alpullu ve Trakya'ya has bir söylem değildir; daha çok Osmanlı'nın "yıkıntı" geçmişinin "toprak"tan da silinmesini öngören, bir anlamda hijyenikleştirici bir anlatıma sahiptir; dolayısıyla, altyapısı gelişmiş ve Alpullu özelinde, Trakya'nın ilk ameliyathanesi, golf sahası ve sinemasını barındıran bir yer olarak görülen modern "millet"in "modern" mekânıdır. Benzer şekilde, kentleşme ve modern millet yaratma çabaları-

7 Bu alanlar arasında dünyaca ünlü Amik Gölü ile birlikte, Gavur, Emen, Ladik, Avlan, Sugla, Kestel, Efteni ve Simav Gölleri ile Aynaz ve Karasız bataklıkları vardır(WWF-Türkiye 2008).

8 Dergilerin daha detaylı analizi için bkz. Acara (2015).

nın 1930'lu yıllarda fabrika çevresi ve dolayımıyla gerçekleştiriliyor oluşu da şaşırtıcı değildir (bkz. Keskinok 2010).

Bu dönemde, tıpkı sağlık alanında olduğu gibi çevre alanında da bir savaş hüküm sürmektedir ki bu savaş aynı zamanda köy ve köylünün kentlileştirilme projesidir. 1960'lara kadar devam eden sıtma kampanyalarının söylemlerine bakan Evered ve Evered (2012), organik entelektüel olarak betimledikleri halk sağlıkçılarının sıtma konusunda devlet yerine halkı bilgilendirdiğini vurgular. Bu açıdan düşündüğümüzde, özellikle 2000'den sonra iyice ivme kazanan seyirci devlete kıyasla çok daha müdahaleci bir devlet söylemiyle karşı karşıyayızdır. Üstelik bu devlet kendini en çok da sıtma gibi bir hastalığı modernleşmeci/gelenekçi ikilikler üzerinden kurarken, çevre ve doğayı da bu ikilikler üzerinden yeniden düzenleme çabasındadır.

Meryem Koray (2008)'a göre sosyal politika açısından devletin 1980 öncesi dönemde, müdahaleciliği ile "devlet baba" olarak adlandırdığı bir rolü vardır ki; bu rol, küresel düzeyde de devletin denetleyici ve temel sağlayıcı olduğu bir düzene denk gelmektedir. "Seyirci devlet" ise, 1980 sonrası özellikle de ithal ikameci politikalarla birlikte özelleştirme ve sosyal politika alanındaki kesintilerle tariflenen bir devlet modelidir. Bu bağlamda, seyirci devlet sadece kendini kemer sıkma politikaları, ve sağlık kuruluşları ve dolayısıyla sigorta sistemindeki özelleştirmelerle göstermez. Seyirci devlet, sadece pasif bir biçimde seyretmez aynı zamanda belirli piyasaları yeniden düzenleyerek, başka piyasaları teşvik de eder. Örneğin, "koruyucu tıp" uygulamalarının yerini ilaç şirketlerinin hakimiyetindeki "tedavi edici tıp" kurumlarının alması ve piyasalarının da genişlemesi bu bağlamdaki bir teşvike örnek olabilir. Dolayısıyla, belirli sağlık sorunlarının (örneğin, kanser veya tüp bebek gibi) tedavisine daha çok önem verildiği gözlemlenebiliyor (Özbay, Terzioğlu, ve Yasin 2011, 19). Kanser deneyim ve anlatılarını analiz ettiği araştırmasında, Ayşecan Terzioğlu (2011, 114), sağlık sektöründeki özelleştirmelerin, sağlığın "giderek temel bir insan hakkı olarak görülmekten çıkarak, kişinin kendi sorumluluğunda olan bir konu" haline geldiğini vurguluyor. Bu, dünyada da giderek daha çok dillendirilen bir neoliberalizm eleştirisi olan "itaatkar vatandaşın" yaratımını da anlatır nitelikte.[9]

Türkiye'de doğal kaynak kullanım alanları bütünüyle özelleştirilmiş durumda değil. Bu bağlamda, "seyirci" devletin farklı sektörler baz alındığında, Türkiye'deki tezahürlerinin çok çeşitli olabildiğini not ederek, kirlilik ve çevre korumacılığı konularının –özellikle "yeşil kalkınma" minvalinde bir geri dönüşüm pazarının oluşturulması gibi– örneğin, elektrik piyasası kadar bir özelleştirmeyi henüz daha görmediğini söylememiz gerekiyor. Yine de 2011 yılından günümüze, Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Orman ve Su İşleri Bakanlığı ve Devlet Planlama Teşkilatı (şimdiki haliyle, Kalkınma Bakanlığı) üçgeninde gerçekleşen kurumsal dönüşüm ve bununla birlikte, 50 yıldır su yönetiminden sorumlu Dev-

9 İtaatkar vatandaş ve neoliberalizasyon süreçleri için mesela bkz. Ong (2006).

let Su İşleri'nin atık su yönetimi alanındaki yatırımları, dışarıya (özellikle belediye ve özel şirketlere) ihale etme yolunun açılması belirli bir düzeyde özelleştirmenin gerçekleşeceğini gösteriyor (Çınar 2009; Harris ve Işlar 2014; Gülen t.y.). Bu minvalde, Onuncu Beş yıllık Kalkınma Planı da (2014-2018) küçük ve orta ölçekli yerleşim yeri belediyelerinin konsorsiyumlar oluşturarak atık su arıtma yatırımları açısından "çekicilik"lerini arttırmaları gerekliliğini vurguluyor (Trakya Kalkınma Ajansı 2010; Kalkınma Bakanlığı 2013). Yerel Yönetim Araştırma Yardım ve Eğitim Derneği (YAYED), bu şekilde planlanan konsorsiyumların atık su arıtma pazarında tekelleşme ve vergilerde de yükselme yaratacağının altını çiziyor (Gülen t.y.). Trakya Bölgesi için bu tür endişelerin gerçekliğini araştırmak için henüz çok erken gibi görünmekle birlikte, Antalya ve İzmit'te yapılan çalışmalar özellikle çevre vergilerinin ve fiyatlarının artacağını "müjdelemekteler" (Çınar 2009; Harris ve Işlar 2014). Öte yandan, Trakya'daki yedi belediyenin atık su arıtma tesisinin Türkiyeli bir şirket tarafından yapılacak olması, tekelleşmenin daha şimdiden gerçekleşmeye başladığını gösteriyor.

Aslında, su kaynaklarına, özel şirketlerce yatırım yapılması ve böylelikle giderek kamunun yatırımlar alanından çıkarılmak istenmesi yepyeni ve Türkiye özelinde yerel bir olgu değildir. Tam da 2000'li yıllarda, özelleştirme yanlısı Dünya Su Konseyi ve Birleşmiş Milletler'in ortaklaşa hazırladıkları *World Water Vision, Making Water Everybody's Business* isimli rapor da, içilebilir, tatlı suyun azalmakta olduğunu vurgularken, hem tarımsal hem de sanayiden kaynaklı su kirliliklerini önlemek amacıyla özel şirketler tarafından daha fazla yatırımın gerekliliğini belirtir (Cosgrove ve Rijsberman 2000). Bu rapor mesela, 2000'de yıllık 90-100 milyar dolar olan yatırım hacminin 180 milyar dolara yükseltilmesi ve bunun tamamen özel şirketler tarafından yapılması gerektiğini savunur. Ek olarak, su arıtma, arıtmanın bakımı ve temiz su üretme maliyetlerini tümden karşılar şekilde fiyatlandırılması, su tüketicileri (sanayi, vatandaş, çiftçi vb.) tarafından topyekun karşılanmasının suyun korunması açısından önemli bir zemin yaratacağını da söyler; bu açıdan, suyu bedava sunan küresel kamu su politikalarının "verimsizliğini" de dile getirir. Başka bir açıdan, şu an birçok ülkenin su politikalarına yön veren bu rapor, tatlı su kaynaklarının tükenişini bir felaket olarak resmederken, bu durumun çözümünü kamuya yönelik uygulanacak özelleştirme ve şirketleştirme yaptırımında görmektedir. Kaika (2005), 21.yüzyıldaki bu "krizdeki doğa" anlatısının daha fazla kalkınma ve daha fazla teknolojik yatırım söylemlerini fetişizme varan düzeylerde körüklediğini ve bu fetişizmin başka bir tekrarının, 19. yüzyıldaki Londra ve Atina'da yaşanan kolera salgınlarında da yaşandığını anlatır. Mesela bu dönemde, kentleşmenin önündeki en büyük engel doğa olarak kurgulanmaktadır ki yine aynı dönemde, su ve altyapı şebekelerinin inşasının öncelik kazanması da şaşırtıcı değildir (Kaika 2005).[10]

10 Atina içme suyu şebekesi, Yunanistan'ın bağımsızlığına kavuşmasından sonra İngiliz bir şirket tarafından inşa edilmiştir (Kaika 2005).

Tekelleşme ve özelleştirmeleri, sadece su ve çevre vergilerini artıran olgular olarak da düşünmemek gerekir. Zira, neoliberal çevre politikalarının farklı ölçeklerde uygulandığı ülkelerde fiyat artışının yanı sıra, su kalitesini denetleyen mekanizmaların da özelleştirilmesi, çeşitli sağlık trajedilerine de sebep olmuştur. Mesela, Kanada'nın Ontario eyaletinde 2000 yılında yaşanan ve "Walkerton" su zehirlenmesi vakası olarak bilinen olayda, 2.300'den fazla şehir sakini *e.coli* bakterisi ile enfekte olmuş ve salgından kurtulanlar hayat boyu bakterinin yarattığı çeşitli düzeylerdeki organ hasarlarının etkilerini taşımaya maruz bırakılmışlardır. Vakanın yaşanmasına ise yetki karmaşası zinciri, özellikle de kirli suyun içme suyuna karıştığı esnada, –eskiden olduğu gibi belediyenin elinde olsa– bu durumu ortaya çıkarabilecek denetleme mekanizmalarının "fasonlaştırılarak" şirketlerin gü-

dümüne verilmesi sebep olmuştur. Türkiye'deki çevre ve iş kazaları hususunda da oldukça tanıdık! bu olayı inceleyen, Scott Prudham (2004), neoliberalizmin "organize sorumsuzluk" ürettiğini vurgular. Bu açılardan bakıldığında, her ne kadar pazara açma, metalaştırma ve özelleştirme serüvenleri farklı biçimlerde sarmalansalar ve/ya neoliberalizasyon süreçleri kendi özgül koşullarına sahip olsa da, farklı ülkelerde meydana gelen benzer kazalara, felaketlere ve krize sebep olmaktadır (Harris 2013; Harris, Goldin, ve Sneddon 2013). Türkiye'nin büyük havza kirliliklerini de (Büyük Menderes ve Ergene gibi) benzer yönetimsizlik ve organize sorumsuzluk ile belli eden seyirci devlet pratiklerinde görmek gerekir.

Başka bir açıdan ise, özellikle seyirci devletle birlikte, çevre ve doğa koruma politikalarının kendine özgü bir talileştirmeye de maruz bırakıldığını söylemek gerekir (Algan 2000; Orhan ve Scheumann 2011). Bu talileştirmenin en belirgin versiyonlardan bir tanesi, "büyüme uğruna kirlilik mubahtır" şiarıdır (Orhan ve Scheumann 2011). Büyüme fetişizmi de başka açılardan organize sorumsuzluk ve yönetimsizlik mevzularını (güya) meşru hale getiren söylemlerdendir ve "sürdürülebilir kalkınma" teriminin bile uzun süre çevre yasasına girmesine engel olmuştur.[11]

Her üç kişiden biri: Trakya'da kirlilik, kentleşme ve sağlık

"Sadece bilgi yetmiyor. Bilginin vicdanla sınanması gerekiyor artık."
– Kazım Koyuncu - Umay Umay Röportajı[12]

Trakya Bölgesi'nin tarımsal ve sanayi faaliyetleri için kullanılan, en önemli ana arter yüzey su kaynağını oluşturan Ergene Nehri, 194 km uzunluğundadır ve

11 Her ne kadar yasa içerisinde hâlâ "ekonomik kalkınmaya engel olmayacak şekilde sürdürülebilir kalkınma" ibaresi bulunsa da, terimin girişi Yedinci On Yıllık Kalkınma Planı (1996-2000) ile mümkün olmuş ve 2006 yılında yasadaki düzenlemeyle somutlaşabilmiştir. Ayrıca bkz. Orhan ve Scheumann (2011).

12 http://kalpherzamansoldanatar.tumblr.com/post/53788551372/kaz-m-koyuncu-umay-umay-roportaj-umay-umay-cok

10.730 km²'lik bir drenaj alanına sahiptir. Tekirdağ'da bulunan Saray'da doğar ve Meriç ile kavuşarak Saros Körfezi'ne dökülür. Trakya çevresinde son 30 yıldır örgütlü bir biçimde yerleşen, kayıtlı ve kayıtsız sanayi ile birlikte arıtma yapmadan yerleşim yerlerinin atık sularını dereye boşaltan belediyelerin, yeraltı ve yerüstü sularını hunharca kullanması sonucu Ergene Nehri ve içerisindeki birçok canlı ölmüştür. En yüksek kirlilik derecesi olan dördüncü sınıf su içeren nehirden akan suyun dörtte üçü kanalizasyon ve sanayi atık sularından oluşmaktadır (Çevre ve Orman Bakanlığı 2003; Trakya Üniversitesi 2007b; Çevre ve Orman Bakanlığı 2010).

Her ne kadar evsel atık deşarjının miktarı, sanayi atıklarından kaynaklanan deşarjlardan daha yüksek olsa da; sanayi atıklarının insan ve insan olmayan diğer canlılar üzerinde evsel atıklara oranla çok daha uzun ömürlü etkileri vardır (Muluk vd.. 2013). Bununla beraber, Çorlu ve Çerkezköy sanayi bölgeleri ve Ergene ıslah organize sanayi bölgelerinin de altındaki kumul yapıdaki toprak, fabrikalar tarafından çekilen ve kirli şekilde geri verilebilen yeraltı sularından ve/ya katı atık sahalarından veya ev ve fabrikalardan sızan atık sulardan kaynaklı kirliliklerin hızla ilerlemesini sağlayan bir yapıya sahiptir (Kantarcı 2005; Ekmekyapar, Karabulut, ve Meriç Pagano 2011). Bu kumul topraklı yapı, kolayca yeryüzü sularını toprağın diğer katmanlarına geçirebildiği için, olası kirlilik senaryosunda kirlilik etkilerini hızlandıracağı düşünülerek, Çerkezköy ve Çorlu sanayi bölgeleri kurulurken de önemli bir itiraz kaynağı yaratmıştır.

Kirlilik etkileri öyle bir boyuttadır ki: 2015'in ilk aylarında duyurulan, birçok sivil toplum kuruluşu ile beraber akademisyenlerinde katıldığı Ergene Nehri'nden arıtılan suların Marmara Denizi'ne derin deşarj yoluyla verilmesi hakkında düzenlenen keşif gezisi raporunda, Ergene Nehri sularının taşıdığı ağır sanayi kirliliğinin arıtılamayacağı vurgulanmaktadır (Türkiye Barolar Birliği vd.. 2015) Dahası, Ergene Havzası'nda hem tarımsal hem de sanayi faaliyetlerinin eş güdümlü olarak yürütüldüğünü, alanın Trakya Bölgesi'nin %54'ünü oluşturduğunu da hesaba katarsak, nehir kirliliği ilk kirlenme kaynağının çok ilerisindeki başka noktaları veya yerleşimleri de etkilemektedir. Bu anlamda, Ergene Nehri'ndeki kirlilik tüm bölge düzeyinde bulaşıcıdır.

İklim değişikliğinin özellikle Türkiye'de artan etkileri ile beraber, İstanbul'un çılgın inşaat projeleri (üçüncü köprü ve kanal İstanbul gibi projeler) sonucu giderek azalan orman örtüsü ve İstanbul'un ihtiyacı olan suyun Trakya Bölgesi'nden transfer edilmesine dönük başka çılgın fikirler[13] de göz önüne alındığında, Ergene Havzası su kıtlığı yaşamaktadır (Kantarcı 2004; Yüksel 2008). Su kıtlığı, Ergene Nehri kirliliğini sadece bölge içi değil –İstanbul'un sadece Trakya'ya değil, Marmara'ya da yayılmacılığını düşünürsek– bölgelerarası ve hatta

13 Mesela, Avrupa'nın en büyük Longoz ormanları olan Iğneada longozunun oluşumunu sağlayan Rezve Deresi suyunun İstanbul'un içme suyu olarak değerlendirilmek istenmesi gibi. Bkz. Avcı (2004).

tüm Türkiye'de yaşayanların sağlığını tehlikeye düşüren bir sorun haline getirmektedir. Birçok farklı çalışma, Ergene Nehri kirliliğinin hayvan ve bitki sağlığı açısından tehdit oluşturduğunu belgelemiştir. Mesela, birçok farklı çalışma çeltikteki ağır metal birikmesinin tarımsal verimliliğe ket vurduğunun altını çizer (Avşar, Gürbüz, ve Kurşun 1999; Arıcı vd.. 2000). Bunun yanı sıra yeni yapılan çalışmalar, özellikle Ergene ve çevresindeki nehir kaynaklı ağır metal birikiminin besin ve hayvan zinciri ile insan sağlığını etkiler boyutlara ulaştığını gösteriyor (Tok vd.. 2005; Yorulmaz vd.. 2012; İnci vd.. 2013; Sungur vd.. 2014). Çorlu, Sağlık Mahallesi'nde kanser taraması gerçekleştiren Yorulmaz ve diğerlerinin (2012) çalışması, nehir-kanser menzilinin 750 metreden başladığını; İnci ve kişilerin. (2013) araştırması ise, Trakya'daki böbrek üstü bezi ve mesane kanserlerinin güçlü bir biçimde, ağır metal olan ve Ergene Havzası'nda yapılmış çalışmalarda dolaşımda olduğu belirlenen çinko ve kurşun elementlerinin insan vücudunda birikimi sonucu meydana gelmiş olabileceğini gösteriyor.

Kurşun ve çinko gibi ağır metallerin birikimi ise birçok kaynaktan gerçekleşmiş olabilir. Mesela, yoğun kullanılan karayolları da toprak ve bitkilerde ağır metal kirliliğine yol açabiliyor (Şirin 2000). Bu sebeple, havza genelindeki tek kirletici sadece Ergene Nehri de değil. Araştırmalar, Yunanistan ve Bulgaristan ile gerçekleştirilen yoğun nakliyat ulaşımının da kirliliğe sebep olduğunu gösteriyor (Adiloğlu vd. 2011). Buna ek olarak, havzada hem toprak hem de derelerde tarım ilacı olarak kullanılan pestisit ve gübre kaynaklı kirlilikler de mevcut. Örneğin, Trakya Bölgesi'nde kullanılan toplam gübre miktarı Türkiye ortalamasının iki katı ve bu haliyle, en fazla miktarda gübre kullanılan bölge (Gökçe vd.. 2005). Bütün bu kirlilik kaynaklarına ek olarak, sınır ötesinde kirlenerek gelen Meriç Nehri'nin Ergene Nehri ile birleştiği alanlarda oluşan kirliliğe bağlı tarımsal zayiat (özellikle çeltikte) ve bununla ilgili olarak kazanılmış tazminat davaları da mevcut (Kantarcı 2005; Kramer ve Schellig 2011; Türkiye Barolar Birliği vd. 2015).

Adeta bir liste şeklinde sıraladığım bu farklı araştırmalar defalarca kez yazılan birçok planlama raporunun da temelini oluşturmasına rağmen, mesele kirlilik-sanayi veya kirlilik-kentleşme eksenine gelince "bir yönetim taktiği olarak yönetimsizlik" aşikârdır.[14] Zaten, 2012 yılında daha önce bir fabrikanın arıtma bölümünde çalışan iki işçi ile gerçekleştirdiğim görüşmeler, yönetimsizliğin fabrika sahipleri ve kirlilik denetimi yapan çok çeşitli kuruluşlar (yerelden merkezi kurumlara kadar geniş bir yelpazede) arasında belli bir haber alma zinciri olması yüzünden; kirlilik denetimlerinin amacına ulaşmadığını da anlatıyordu.

Ergene Nehri'nin yönetimsizliğini diğer semptomlarla da teşhis etmek mümkün. Türkiye'de su kirliliği denetimi ve su havzası yönetimi merkezi ve yerel birden çok kurumun görev alanı dahilindedir ki bu durum, suyun tahsis edil-

14 Yönetimsizlik meselesi özelinde Ergene Havzası'na dair tüm kalkınma raporlarının bir değerlendirilmesi için bkz. Acara (2015).

me ve kullanım biçimlerini izleme, planlama ve değerlendirmede zorluklar yaratır. Suyun birden çok kurumun görev alanında bulunması ve "otorite krizi" 1996'dan bu yana beş yıllık kalkınma planlarında da sık vurgulanan ama henüz çözülebilmiş bir mevzu değildir (Kibaroğlu ve Baskan 2011; Orhan ve Scheumann 2011). Yasa gereği, su kalitesi yönetimi ve kontrolü, mevzuata uygunluk ve denetleme açısından Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, Orman ve Su İşleri Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı, Devlet Su İşleri, İçişleri Bakanlığı ile birlikte yerel yönetimler ve jandarmanın yerel çevre timleri tarafından yapılır. Bu kurumlar arasındaki koordinasyon çoğu zaman sorunludur ve görev tanımları da birbirine benzerdir (Yaşamış 2007). Bütün bunlara ek olarak, 2014'te gerçekleştirilen bir dizi hukuki reform ile birlikte organize sanayi bölgeleri ve serbest bölgeler de kendi çevre değerlendirme birimlerini kurmakla yükümlü hale gelmişlerdir. Bu anlamda, özellikle sanayi sektörünün yol açtığı kirlilik alanından devletin görece çekildiğini bu reformlarda izleyebiliyoruz.

Yönetimsizliğin başka bir semptomu ise keyfiyeti yaygın hale getirmesinde yatar. Çevre ile ilgilenen kurumlar arası görev karmaşası içerisinde, Ergene Havzası'nın yönetimi ve planlanması, diğer havzalar gibi aslında Çevre ve Şehircilik Bakanlığı'nda olması gerekirken, Orman ve Su İşleri Bakanlığı'na bırakılmıştır. Bu durum da bahsettiğimiz "keyfiyete"e örnek teşkil eder. 2012 yılında, tez görüşmeleri için Ankara'daki ilgili kurumlarda vakit geçirirken Ergene Havzası planları ile ilgilenen birimleri bulmak oldukça zor olmuştu. Bunun önemli sebeplerinden bir tanesi, 2011 yılında başlayan çevre ile ilgilenen kurumların dönüşümü süreciydi. Aslında bu yeniden yapılanma sürecini Ankara'daki "Bakanlıklar" bölgesindeki yerleşim değişikliğinden de takip etmek mümkündür: zira, yeniden yapılandırılarak birbirinden ayrılan Çevre ve Şehircilik Bakanlığı ile Orman ve Su İşleri Bakanlığı binaları bu bakanlıklar bölgesindeki binalarından alınarak, şehrin birkaç semtine serpiştirilmiş binalarına yeniden yerleştirilmişlerdi. Bakanlık binalarını bulmanın ötesinde, "keyfiyete" dayalı bakanlıklar arası havza bölüşümünü Ergene üzerinden izlemek de Ergene Nehri'ni bulma serüveninin bir parçası olmuştu.

Daha önce de altını çizdiğim gibi yönetimsizlik bir yönetim taktiğidir. Bunun anlamı, devletin "seyirci" kalmasının dönemsel ve küresel etkilere açık oluşunda yatar. Devletin çevre sorunlarını görmeye başlaması, aynı zamanda rant alanı yaratabileceği koşulların da oluşması ile doğru orantılı olarak ilerler. Makalenin başında bahsettiğim ve son kalkınma planında da altı çizilen, geri dönüşüm sektöründeki inşaat sermayesi ve bunu başka bir açıdan teşvik eden AB'nin "yeşil kalkınma" politikaları, devletin bir anlamda su kirliliğini "inşaat" ve altyapı bazında rahatlıkla görebileceğini gösteriyor (Kalkınma Bakanlığı 2013; Harris ve Işlar 2014).

Öte yandan, çevre sektöründe doğa koruma politikalarının bir türlü geliştirilememiş olmasına karşın, özellikle kırsalda baraj yapımı ve sulama sektörü-

nü, Dördüncü Kalkınma Planı'ndan bu yana (1979-1983) bir o kadar gelişmiştir.[15] Çok uzun zaman boyunca sulama alanındaki tek kuruluş olan Devlet Su İşleri ve bu kurumla Devlet Planlama Teşkilatı arasındaki sıkı ilişki, Devlet Su İşleri'nin su sektöründeki hakimiyet alanını genişleterek, neredeyse bu kurumu "otorite" kuruluş da yapmıştır. Görüşme yaptığım uzmanlardan bir tanesi, DSİ'nin hakimiyet alanı sebebiyle, çevre sektöründe yer alan diğer kurum ve birimlerle DSİ arasında zaman zaman çatışmalar yaşandığını da belirtmişti. Dolayısıyla, bir yönetim taktiği olarak yönetimsizlik aynı zamanda kurumsal eşitsizlikler üzerinden de temellenir.

Toparlamak gerekirse; Ergene Havzası kirliliği bir yönetim taktiği olarak yönetimsizliğin sağlık açısından "zararlarının" yaşandığı bir havzadır. Gösterme-ye çalıştığım gibi, tarihsel olarak yönetimsizlik, doğa koruma politikaları alanı içerisinde "seyirci" devletin uyguladığı taktiklerden birisidir. Su sektöründeki kurumlar arası koordinasyonsuzluk, otorite krizi, kalkınma raporlarında ve yapılan araştırmalarda, defalarca vurgulanmasına rağmen, kirliliğin bir türlü önüne geçilememesi, bu yönetimsizliğin bir anlamda semptomlarıdır. Yönetimsizliği bir yönetim taktiği yapan sadece bu "yüzüstü" bırakma meselesi değildir; kirlilik özelinde "devlet"in kirliliği ne zaman, hangi biçimlerde ve sebeplerle görmeye başladığı ile ilgilidir. Ergene Havzası özelinde devletin daha çok geri dönüşüm piyasasını büyütebildiği ölçüde kirliliği gördüğünü söyleyebiliriz.

Görünen havza kılavuz istemez

Sen, orada, ben, burada
Birbirimizden habersiz
Ayrı yaylalarda yeşeren otlar
Gibi
Bekleye bekleye çürüyeceğiz
– "Çürüyen Otlar"dan Cahit Külebi

Doktora tez konusunu yeni düşünmeye başladığım zamanlarda (2010-2011 yılları arasında), Ergene Havzası kirliliği, şimdi penguenleriyle ünlü bir haber kanalındaki programda tartışma konusu olmuştu. Programa Ergene Havzası'nın muhtelif yerlerinde faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşu temsilcileri ile Çevre Bakanlığı'ndan temsilcileri katılmıştı. Program sırasında özellikle artan kanser oranları irdelendikçe kızışan tartışmada, Çevre Bakanlığı'ndan gelen yetkilinin Trakya'da artan kanser oranlarının sigara ve alkol kullanımı ile bağlantılı olduğunu söylemesi sivil toplum kuruluşu temsilcileri arasında büyük bir hüs-

15 Üstelik IMF'nin Türkiye'ye 1993'te Devlet Su İşleri'nin yarı özelleştirilmesi karşılığında verdiği krediler, barajların ve sulama kanallarının yap-işlet-devret modeline göre yönetilmesinin önünü açmıştır (Kibaroğlu, Baskan, ve Alp 2009).

rana sebep olmuş; ardından da bakanlık temsilcisinin kirlilik hususunda önemli adımlar attıklarını ve Su Kirliliği Kontrol Yönetmeliği'ne su rengi parametresini eklediklerini belirtmesi ise, "zaten su simsiyah akıyor, böyle akarken temiz raporu verdi bakanlığınız" şeklinde isyana dönüşmüştü. Bu programda meydana gelen çatışmalar bile aslında, bir yönetim biçimi olarak yönetimsizliği ve elbette bu makalenin topyekun konusu olmayan sivil toplum kuruluşları ve devlet arasındaki güvensizlik örüntülerini sergiler nitelikteydi.

Ergene Havzası'nın sorunu belli; çözümü, acil kirliliği – daha teorik bir çerçevede bir anlamda Agamben'in (1998) *istisna hali* veya *olağanüstü hal* olarak formüle ettiği ve *kutsal insanın* – nehri düşünürsek aslında kutsal yaşam kavramları içerisine konumlandırarak okumak da mümkün. Ergene Havzası kirliliği, insan ve insan dışındaki varlıkların "kurban" niteliği taşımadan öldürülebileceğini, adeta büyüme için kirlilik mubahtır şiarıyla sergiler. Bu sayede de yönetimsizlik bir yönetim biçimi olarak, görünmez veya ciddiye alınmaz yaşamlar yaratır ve onları hedef alır. Aslında yönetimsizliğe benzer yüzüstü bırakma taktikleri milliyetçilik gibi ideolojiler çerçevesinde tıpkı Ergene Nehri kirliliğinde izlediğimiz gibi gündelik hayat mekanlarında da yaşanmıştır. Vural (2010), ele aldığı Ulus'taki tarihi evlerin ve evlerde yaşayan mahallelinin de yüzüstü bırakılmışlıklarının, çürütme siyaseti kapsamında gerçekleştiğini vurgular. Bu bağlamda, çürü(t)me siyasetleri ve yarattığı çatışma, güvensizlik ve direnme taktiklerini incelemek, hem bu politikalarla mücadele etmek hem de bu politikaların bileşenlerini, tarihlerini ve birbirleriyle olan ilişkilerini incelemek açısından gelecek çalışmalar için faydalı olacaktır.

İstanbul'un her daim büyüyen, kent-bölgesi Tekirdağ'a kadar uzanmış durumdadır. Artan nüfus, büyümeye devam eden sanayi ve bu sanayinin taşınması, Trakya bölgesi içerisinde de fason üretim alanlarının büyümesini (şimdilerde, bu alanların ismi ıslah organize sanayi bölgeleri) ve bu alanların kirliliği daha da körüklemesi durumunu yaratmaktadır. Bütün bunlar göz önüne alındığında ve yapılan projeksiyonlara göre, önümüzdeki beş yılda iki milyondan fazla insanın bölgeye göç etmesi beklenmektedir (Trakya Kalkınma Ajansı 2010). Üstelik, İstanbul'daki sanayi tesislerinin yeniden taşınması sadece Trakya'yı ilgilendiren bir konu da değildir; zira, bu taşınacak sanayinin önemli bir bölümünün de Marmara'da konumlandırılması planlanmaktadır (İstanbul Kalkınma Ajansı 2010; Eraydin 2011). Bütün bu gelişmeler düşünülünce, Ergene Havzası kirliliği ve sağlık ilişkisi üzerine daha kapsamlı çalışmalar yapmak ve bunları, kamuoyu ve diğer ilgili, "sorumluluk" sahibi kurum ve kuruluşlarla paylaşmak bölgede yaşayan insanların şimdiki ve gelecekteki sağlıkları için oldukça önemli bir başlık halinde önümüzde durmaktadır.

KAYNAKÇA

Acara, Eda. 2014. "Ergene Nehri kirliliği ve kenar mahalle ekolojileri." içinde *Kenarın Kitabı*, ed. Funda Şenol Cantek, 187-221. İstanbul: İletişim Yayınları.

Acara, Eda. 2015. "Conflict Geographies of Water Pollution in Thrace Region of Turkey." PhD, Coğrafya Bölümü, Queen's Üniversitesi.

Adiloğlu, A., Sevinç Adiloğlu, K. Bellitürk, Özlem Karakaş, Ali Sümer, Esin Gönülsüz, ve Hüseyin Sarı. 2011. "Tekirdağ İli Kıyı Şeridi Topraklarında Ağır Metal Kirliliği." *1. Kıyı Bölgelerinde Çevre Kirliliği ve Kontrolü Sempozyumu*, Tekirdağ, 17-20 Kasım, 2011.

Agamben, Giorgio. 1998 *Homo Sacer, Sovereign Power and Bare Life*. Çeviren Daniel Heller-Roazen. Ed. Werner Hamacher ve David E. Wellbery, *Meridian, Crossing Aesthetics*. Stanford, California: Stanford University Press.

Akbulut, Bengi, ve Ayfer Bartu Candan. 2014. "Bir İki Ağacın Ötesinde: İstanbul'a Politik Ekoloji Çerçevesinden Bakmak." içinde *Yeni İstanbul Çalışmalar, Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar*, ed. Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay, 282-303. İstanbul: Metis.

Algan, Nesrin. 2000. "Türkiye'de Devlet Politikaları Bağlamında Çevre ve Çevre Korumanın Tarihine Kısa Bir Bakış." içinde *Türkiye'de Çevrenin ve Çevre Korumanın Tarihi Sempozyumu*, 221-234. İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

Arıcı, M., T. Gümüş, F. Atansay, M. Turan, A. Kubaş, ve O. Gaytancıoğlu. 2000. "A research on determining of some heavy metals, aflatoxins and crop losses in rice irrigated with industrial waste water in Thrace region." *AGROENVIRON 2nd International symposium on new Technologies for Environmental Monitoring and Agro-Applications*, Tekirdağ, 18-20 Ekim, 2000.

Avcı, İlhan. 2004. "Bulgaristan 'Rezve Dere'sinden Düzce 'Melen' Çayı'na Suya Doymayan bir Mega Kent: İstanbul." *İstanbul ve Su Sempozyumu*, İstanbul, 8-9 Ocak, 2004.

Avşar, F., M.A. Gürbüz, ve İ. Kurşun. 1999. "Ergene Nehrinden Sulanan Çeltiklerin Bazı Mikrobesin Elementi ve Bazı Ağır Metal İçerikleri." *Trakya'da Sanayileşme ve Çevre Sempozyumu III*, Edirne, 11-13 Kasım, 1999.

Aykan, Sonay. 2014. "İstanbul'da Kentsel Sürdürülebilirlik." içinde *Yeni İstanbul Çalışmalar, Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar*, ed. Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay, 241-261. İstanbul: Metis.

Bartu Candan, Ayfer, ve Cenk Özbay, ed. 2014. *Yeni İstanbul Çalışmaları, Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar*. İstanbul: Metis yayınları.

Braun, Bruce. 2008. "Thinking the city through SARS: Bodies, Topologies, Politics." içinde *Emerging Infections in the Global City*, ed. Harris S. Ali ve Roger Keil, 250-266. Oxford: Wiley-Blackwell.

Brenner, Neil. 2009. "A Thousand Leaves: Notes on the Geographies of Uneven Spatial Development." içinde *Leviathan Undone?: towards a political economy of scale*, ed. Rianne Mahon ve Roger Keil, 27-51. Vancouver: UBC Press.

Çevre ve Orman Bakanlığı. 2003. *Ergene Havzası Çevre Düzeni Planı*. Ankara: Çevre ve Orman Bakanlığı.

Çevre ve Orman Bakanlığı. 2010. *Meriç-Ergene Havzası Endüstriyel Atıksu Yönetimi Ana Plan Çalışması Final Raporu* Ankara: Çevre ve Orman Bakanlığı.

Çınar, Tayfun. 2009. "Privatization of Urban Water and Sewerage services in Turkey: some trends." *Development in Practice* 19 (3):350-364.

Cosgrove, William J., ve Frank R. Rijsberman. 2000. *World Water Vision, Making Water Everybody's Business*. London: World Water Council.

Ekmekyapar, Füsun, Ayşegül Karabulut, ve Süreyya Meriç Pagano. 2011. "Çorlu-Çerkezköy Çevresinde Yeraltı Suyu Seviyelerinin ve Su Kalitesinin Değerlendirilmesi." *1. Kıyı Bölgelerinde Çevre Kirliliği ve Kontrolü Sempozyumu*, Tekirdağ, 17-20 Kasım, 2011.

Eraydin, Ayda. 2011. "Changing Istanbul City Region Dynamics: Re-regulations to Challenge the Consequences of Uneven Development and Inequality." *European Planning Studies* 19 (5):813-837.

Evered, Kyle T., ve Emine Ö. Evered. 2012. "State, Peasant, mosquito: The biopolitics of public health education and malaria in early republican Turkey." *Political Geography* 31:311-323.

Gökçe, Funda, Nurtaç Öğleni, Ömer Öğleni, ve Bülent Şengörür. 2005. "Edirne İli Tarımsal Kirliliğinin İncelenmesi." *Planlı Dönemde Trakya'da Sanayileşme ve Çevre Sempozyumu IV*, Edirne, 14-15 Ekim, 2005.

Gülen, Fikret. (n.d.) *Özelleştirme, Yap-İşlet-Devret, Kamu Özel Sektör İşbirliği*. Son erişim tarihi 31 Ocak, 2015.

Hamzaoğlu, Onur, Nilay Etiler, Cavit Işık Yavuz, ve Çiğdem Çağlayan. 2011. "The causes of deaths in an industry-dense area: example of Dilovası (Kocaeli)." *Turk J Med Sci* 41 (3):369-375.

Harris, Leila M. 2013. "Framing the debate on water marketization." içinde *Contemporary Water Governance in the Global South: Scarcity, marketization and participation*, ed. Leila M. Harris, Jacqueline A. Goldin ve Christopher Sneddon, 111-118. New York: Routledge.

Harris, Leila M., Jacqueline A. Goldin, ve Christopher Sneddon. 2013. "Placing Hegemony: water governance concepts and their discontents." içinde *Contemporary Water Governance in the Global South: Scarcity, marketization and participation*, ed. Leila M. Harris, Jacqueline A. Goldin ve Christopher Sneddon, 251-259. New York: Routledge.

Harris, Leila M., ve Mine Işlar. 2014. "Neoliberalism, Nature and Changing Modalities of Environmental Governance in Contemporary Turkey." içinde *Global Economic Crisis and the Politics of Diversity*, ed. Yıldız Atasoy, 52-78. New York: Palgrave.

Harvey, David. 2004. "The 'New' Imperialism: Accumulation by Dispossession." *Socialist Register*:63-87.

İnci, Osman, Muammer Yolal, Tevfik Gülyaşar, Suat Çakina, Necdet Süt, Hakan Akdere, ve İrfan Hüseyin Atakan. 2013. "Ergene Nehri çevresinde ve diğer yerleşimlerde yaşayan böbrek tümörlü olguların kan ve böbreğin normal ve tümörlü dokularında bazı ağır metallerin araştırılması, nehir kirliliği ile ilişkisinin değerlendirilmesi." içinde *11. Üroonkoloji Kongresi Bildiri Özetleri Kitabı*, 57-58. Ankara: Üroonkoloji Derneği.

İstanbul Kalkınma Ajansı. 2010. 2010-2013 İstanbul Bölge Planı. ed. İstanbul Kalkınma Ajansı. İstanbul: İstanbul Kalkınma Ajansı (IKA).

Kaika, Maria. 2005. *City of flows, modernity, nature, and the city*. New York: Routledge.

Kalkınma Bakanlığı. 2013. *Onuncu Kalkınma Planı (2014-2018)*. Ankara: Kalkınma Bakanlığı.

Kantarcı, Doğan. 2004. "Ergene Nehri Havzası'nın Özellikleri, su üretimi ve sulu tarımın geliştirilmesi için çareler." *Trakya Su Platformu*, Çorlu, Tekirdağ, 8 Aralık, 2004.

Kantarcı, Doğan. 2005. "Trakya'nın Ekolojik Özellikleri ve Startejik Bir Bölgesel Planın Gerekliliği." *Planlı Dönemde Trakya'da Sanayileşme ve Çevre Sempozyumu IV*, Edirne, 14-15 Ekim, 2005.

Keskinok, Çağatay H. 2010. "Urban Planning Experience of Turkey in the 1930s." *METU JFA* 27 (2):173-188.

Kibaroğlu, Ayşe, Argun Baskan, ve Sezin Alp. 2009. "Neoliberal transition in hydropower and irrigation water management in Turkey: main actors and opposition groups." içinde *Water Policy Entrepreneurs: A Research Companion to Water Transitions around the Globe*, ed. Dave Huitema ve Sander Meijerink, 287-304. Cheltenham, UK & Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing.

Kibaroğlu, Ayşegül, ve Argun Baskan. 2011. "Turkey's Water Policy Framework." içinde *Turkey's Water Policy, National Frameworks and International Cooperation*, ed. Ayşe Kibaroğlu, Annika Kramer ve Waltina Scheumann, 3-27. London & New York: Springer.

Koray, Meryem. 2008. *Sosyal Politika*. Ankara: Imge Yayınevi.

Kramer, Anika, ve Alina Schellig. 2011. "Meriç River Basin: Transboundary Water Cooperation at the Border between the EU and Turkey." içinde *Turkey's Water Policy: National Frameworks and International Cooperation*, ed. Ayşe Kibaroğlu, Waltina Scheumann ve Anika Kramer, 229-251. Berlin, London ve New York: Springer.

Kurtz, Hilda E., ve Karen E. Smoyer-Tomic. 2009. "Environment and Health." içinde *A Companion to Environmental Geography*, ed. Noel Castree, David Demeritt, Diana Liverman ve Bruce Rhoads, 567-579. Malden ve Oxford: Wiley-Blackwell.

Muluk, Ç.B., B. Kurt, A. Turak, A. Türker, M.A. Çalışkan, Ö Balkız, S. Gümrükçü, G. Sarıgül, ve U. Zeydanlı. 2013. *Türkiye'de Suyun Durumu ve Su yönetiminde yeni yaklaşımlar: Çevresel Perspektif*. İş Dünyası ve Sürdürülebilir Kalkınma Derneği - Doğa Koruma Merkezi.

N.A. 2014. "DSI Çalışıyor Ergene güzelleşiyor." DSI Son erişim 31 Ocak, 2015. http://www.dsi.gov.tr/haberler/2014/04/16/dsicalisiyorergeneguzellesiyor.

Ong, Aihwa. 2006. *Neoliberalism as exception, mutations in citizenship and sovereignty*. Durham ve London: Duke University Press.

Orhan, Gokhan, ve Waltina Scheumann. 2011. "Turkey's Policy for Combating Water Pollution." içinde *Turkey's Water Policy: National Frameworks and International Cooperation*, ed. Aysegul Kibaroglu, Anika Kramer ve Waltina Scheumann, 117-139. Berlin, London ve New York: Springer.

Özbay, Cenk, Ayşecan Terzioğlu, ve Yeşim Yasin. 2011. "Giriş: Türkiye'de Neoliberalleşme ve Mahremiyetin Dönüşümü." içinde *Neoliberalizm ve Mahmremiyet, Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, ed. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin, 9-31. İstanbul: Metis Yayınları.

Perouse, Jean-Francoise. 2014. "İstanbul'da Sürüdürülebilir Kalkınma: Sekteye Uğramış, Kısmi ve Fırsatçı Bir Uyarlama." içinde *Yeni İstanbul Çalışmalar, Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar*, ed. Ayfer Bartu Candan ve Cenk Özbay, 229-241. İstanbul: Metis.

Prudham, Scott. 2004. "Poisoning the well: neoliberalism and the contamination of municipal water in Walkerton, Ontario." *Geoforum* 35:343-359.

Şirin, Görkem. 2000. "Otoyol Kenarındaki Topraklarda Trafik kaynaklı Ağır Metal Kirliliği." *1. Ulusal Çevre Kirliliği Kontrolü Sempozyumu,* Ankara, 4-6 Ekim, 2000.

Sungur, Ali, Mustafa Soylak, Selehattin Yilmaz, ve Hasan Özcan. 2014. "Determination of heavy metals in sediments of the Ergene River by BCR sequential extraction method." *Environmental Earth Sciences* 72:3293-3305.

Tabak, Faruk. 2010. *Solan Akdeniz, 1550-1870 Coğrafi-Tarihsel Bir Yaklaşım* İstanbul: YKY Yayınları.

Terzioğlu, Ayşecan. 2011. "Küreselleşme, Kanser ve Hastalık Anlatıları: Bilinçli/Bilinçsiz Hastadan Biyolojik Vatandaşlığa Geçiş." içinde *Neoliberalizm ve Mahremiyet, Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik*, ed. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu ve Yeşim Yasin, 111-133. İstanbul: Metis Yayınları.

Tiril, Alpay. 2004. "Türkiye'nin Sulak Alanları ve Su Kuşları." *Kebikeç* 18:139-158.

Tok, H. H., A. Adiloğlu, N. Öner, Esin Gönülsüz, ve Sevinç Adiloğlu. 2005. "Heavy Metal Concentrations in Irrigation Waters and Rice Culture in the Central Trakya Region." *Journal of Environmental Protection and Ecology* 6 (3):550-562.

Trakya Kalkınma Ajansı. 2010. *TR21 Trakya Bölge Planı*. Trakya Kalkınma Ajansı.

Trakya Üniversitesi. 2007a. Trakya Üniversitesi Ergene Havzası Çevre Düzeni Planı içinde *Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları*. Edirne: Trakya Üniversitesi.

Trakya Üniversitesi. 2007b. Trakya Üniversitesi Ergene Havzası Çevre Düzeni Planı Cilt 2 içinde *Trakya Üniversitesi Rektörlüğü Yayınları*. Edirne: Trakya Üniversitesi

Türkiye Barolar Birliği, Türk Tabipler Birliği, TMMOB, MAREM, Ergene Platformu, ve Trakya Platformu. 2015. *Ergene Derin Deniz Deşarjı Projesi ve Marmara Denizi Ortak İnceleme Raporu*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği,.

Vural, Elif Ekin. 2010. "Politics of Decay and spatial resistance." *Social & Cultural Geography* 11 (4):343-357.

WWF-Türkiye. 2008. *Türkiye'deki Ramsar Alanları Değerlendirme Raporu*. WWF-Türkiye,.

Yaşamış, Firuz D. 2007. "Assessment of Compliance Performance of Environmental Regulations of Industries in Tuzla (İstanbul, Turkey)", *Environmental Management* 39 (4):575-586.

Yıldırım, Nuran. 2014. "Su ile Gelen Ölüm: Kolera ve İstanbul Suları." içinde *14. Yüzyıldan Cumhuriyet'e Hastalıklar-Hastaneler-Kurumlar, Sağlık Tarihi Yazıları-I*, 128-147. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Yorulmaz, Faruk, Esin Berberoğlu, Esin Seçgin Sayhan, Muzaffer Eskiocak, Gamze Varol Saraçoğlu, ve Can Behzat Demirkan. 2012. "Endüstri Yoğun Bölgede Yaşayanlarda Ya da Birinci Derecede Yakınlarında Kanser Bildirenlerin Çevresel Risk Etmenlerine Göre Değerlendirilmesi: Çorlu Örneği." *15. Ulusal Halk Sağlığı Kongresi*, Uludağ Üniversitesi, 2-6 Ekim, 2012.

Yüksel, Fethi Ahmet. 2008. "Ergene Nehri Havzasında Gelişen Çevre ve Su Kirliliği." *CHP İstanbul'un Su Politikası Sempozyumu*, İstanbul, 26-28 Haziran, 2008.

"Hep bu Suriyelilerin yüzünden!": İstanbul'daki sağlık çalışanlarının gözünden Suriyeli çocukların sağlığı

*Ayşecan Terzioğlu**

Özet: Bu makale 2011 yılından bu yana, hukuki mülteci statüsü yerine "sığınmacı" ve "misafir" statüleriyle Türkiye'de yaşayan Suriyelilerin sağlık koşullarını ve sağlık hizmetlerinden yararlanırken yaşadıkları sorunları Türkiye'deki sağlık eşitsizlikleriyle ilişkilendirmeyi amaçlıyor. Özellikle, İstanbul'daki Suriyelilerde anne ve çocuk sağlığı konularını onları sıklıkla tedavi eden doktor ve hemşirelerin bakış açısından inceleyen bu makalede sağlık çalışanlarının Suriyeliler konusundaki ayırımcı ve ötekileştirici söylemleri inceleniyor. Bu konuda sağlık çalışanlarının arasında çalıştıkları yer ve cinsiyete göre bazı farklılıklar olsa da, onların mesleki deneyimlerinin içinde Suriyelilerin sağlığı genel olarak bir "yük" ve "külfet" olarak görülüyor ve bu şekilde dile getiriliyor. Bu bakış açısı, 1980'lerden itibaren meydana gelen tıp alanında ve toplumda sağlık kavramının ve politikalarının kökten değişimi çerçevesinde ele alınarak, İstanbul'da yaşayan Suriyelilerin sağlığı konusunda daha kapsayıcı bir "temel bir insan hakkı olarak sağlık" anlayışının nasıl inşa edilebileceği konusunda ipuçları vermek amaçlanıyor.

Anahtar sözcükler: İstanbul'daki Suriyeliler, göç ve sağlık, anne ve çocuk sağlığı, sağlık eşitsizlikleri, sağlık hakkı.

2011 yılından bu yana, Türkiye'nin özellikle Suriye sınırındaki şehirlerinde ve İstanbul, İzmir gibi büyük şehirlerde, kalabalık sokakların kaldırımlarında, metro duraklarında, lokantaların, kafelerin etrafında, saçak altlarında, kısacası görece korunaklı her yerde Suriyeli çocuklar. Bazen anneleriyle, ama çoğu zaman da diğer Suriyeli çocuklarla birlikte dolaşıyorlar şehirde. Kimileri Türkçe ve Arapça karışık bir dua okuyarak dilencilik yapıyor, kimileri de oyun parkına çevirdikleri metro duraklarındaki yürüyen merdivenlerde cambazlıklar yapıyor ve tıpkı onlardan daha şanslı yaşıtları gibi eğleniyorlar. Onlar ve aileleri aslında şehrin diğer sakinleri tarafından görünmeyenleri, görmezden gelinenleri,

(*) Koç Üniversitesi.

politik ve toplumsal eşitsizliklerden en fazla nasiplerini alarak her gün, her yerde ters bir bakışla, sert bir sözle, kovalanmayla ve daha birçok şekilde ayrımcılığa ve ırkçılığa maruz kalanlar... Hukuki bir terim olan mülteci statüsü yerine "sığınmacı" ve "misafir" olarak tanımlanıp, tıpkı Almanya'ya "misafir" statüsünde giden Türkiyeli işçilerde olduğu gibi, Türkiye'de ne kadar kalacakları, ne zaman ülkelerine döne(bile)cekleri bilinmeyenler... Gündelik hayatta, medyada ve sosyal medyada birçok politik, ekonomik, toplumsal ve kültürel sorunun en temel kaynağı olarak görülerek, haklarında çeşitli nefret söylemleri ve komplo teorileri yaratılanlar...

Böyle bir ortamda İstanbul'da çalışan ve Suriyeli çocukları tedavi eden sağlıkçılar onlar hakkında neler düşünüyor? Türkiye'deki Suriyelilerin sağlık sorunları ve sağlık sistemindeki genel sorunlar bu düşüncelere nasıl yansıyor? Bu yazı, İstanbul'da Suriyeli anne ve çocukları tedavi eden, çocuk doktorları, jinekolog, acil uzmanları ve aile hekimlerinden oluşan on doktor ve devlet hastanelerinin pediatri, jinekoloji ve acil servislerinde ve aile merkezlerinde çalışan beş hemşire ile yaptığım görüşmelerden yola çıkarak bu sorulara bazı yanıtlar bulmayı amaçlıyor.

Bu sağlık çalışanlarını seçmemdeki kriterlerden en önemlileri onların yoğun olarak Suriyeli sığınmacı tedavi ediyor olması ve çalıştıkları sağlık kuruluşlarının Fatih, Tarlabaşı ve Okmeydanı gibi sığınmacıların birçoğunun yerleştikleri semtlerde bulunmasıydı. Bu sağlık çalışanlarından bana Suriyeli anne ve çocuklarla olan mesleki deneyimlerini ve iletişimlerini örneklerle anlatmalarını isteyerek, onların bu anlattıklarını Türkiye'deki Suriyeli sığınmacılar hakkındaki genel görüşleriyle ilişkilendirmesini istedim. Görüşme yaptığım doktorlardan dördü kadın, altısı erkekken hemşirelerden birisi dışında hepsi kadındı. Her ne kadar bu kadar az sayıda görüşmecinin kendi içinde çok sağlıklı karşılaştırmalar yapılamasa da kadın hemşire ve doktorların çoğunlukla Suriyeli anne ve çocuklara karşı, onların deyimiyle daha "anlayışlı" yaklaştıklarını ve onlara karşı yapılan ayrımcılıkların daha çok farkında olduklarını söyleyebilirim. Bu kadın sağlık çalışanları arasında özellikle yirmi ve otuzlu yaşlarında çocuk sahibi iki hemşire ve bir doktor İstanbul'daki Suriyeli annelerin, çocuk doğurmasının ve çocuklarının sağlıklarını korumasının ne kadar güç ve masraflı olduğunu vurguladı.

Bu araştırmaya başlarken, Aile Sağlığı Merkezlerinin kurulma amaçlarının içinde hastaları yakından tanıyıp onların temel sağlık sorunlarını ayrıntılı bir şekilde bilmek de olduğu için ve buralarda çalışan doktor ve hemşirelerin diğer sağlık çalışanlarına göre tedavi ettikleri Suriyelileri daha yakından tanıyabileceklerinden dolayı, onlara karşı daha az ayrımcı olacaklarını düşünmüştüm. Fakat bu konuda yanıldığımı, Aile Sağlığı Merkezi doktor ve hemşirelerinin bu konulardaki tutumunun, onların çalışma koşulları, personel sayısı, Türkiyeli ve Suriyeli hasta sayısı arasındaki oran ve onların politik görüşleriyle ilişkili olarak

değişkenlik gösterdiğini anladım. Yine de Aile Sağlığı Merkezi hemşirelerinin, belki de onlara kayıtlı Suriyeliler hakkında daha fazla bilgi sahibi olduklarından buralarda çalışsan doktorlara ve görüştüğüm diğer hemşirelere göre daha az ayrımcı ve suçlayıcı olduğunu da belirtmeliyim.

"Arap Baharı" ve Suriyeli sığınmacıların göç hikayesi

2010 baharında Ortadoğu, çoğu monarşik bir düzende, babadan oğula geçen diktatörlükleri veya şaibeli seçimler üzerinden yürüyen totaliter rejimleri yıkarak daha demokratik, özgürlükçü ve insan haklarına dayalı bir rejim özlemiyle birçok ülkedeki halkların ayaklanmasına tanıklık etti. İlk zamanlar, "Arap Baharı" ismi verilerek dünyanın geri kalanının büyük bir ümit ve ilgiyle izlediği bu süreç aylar içinde farklı Ortadoğu ve Kuzey Afrika ülkelerinde farklı seyirler izledi. Irak, Yemen ve Suriye'de bu ayaklanmalar uzun süreli, yoğun çatışmalara ve iç savaşa dönüştü. Suriye ve Irak'ta 2012 yılından itibaren El Kaide bünyesi içinde güçlenen, 2014'te daha da radikalleşerek bu örgütten kopan ve halifeliği de içeren yeni bir İslam devleti kurmayı hedefleyen IŞİD (Irak ve Şam Devleti) silahlı örgütü bu bölgeyi büyük bir iç savaşa sürükledi. Ortadoğu ülkelerinin yanı sıra, Avrupa ve Amerika'dan gelen gönüllülerle giderek militan sayısını artıran, şiddetinin dozunu yükselten ve katliamlara dönüştüren IŞİD, YPD (Demokratik Birlik Partisi) ve YPG (Halk Savunma Birlikleri) güçleriyle çatışarak, Halep gibi önemli şehir merkezlerini de ele geçirip başta Kürtler ve Aleviler olmak üzere kendi İslam Devleti anlayışına uymayan ve militanlarına karşı koyan binlerce kişiyi öldürülmek veya kaçarak başka ülkelere sığınmak seçeneklerine maruz bıraktı (Acun, 2014; *The Telegraph*, 2014). Bu olayların sonucunda yaklaşık 4 milyon Suriyeli Türkiye, Lübnan ve Ürdün gibi ülkelere kaçarak, buralara sığındılar; 3 milyon Suriyeli ise IŞİD'in kontrolünün dışında kalan Suriye topraklarına göçtü. Suriyeliler kitlesel olarak göçtükleri ülkelerde benzer eşitsizlikler ve ayrımcılıklarla karşılaştı ve uğraştı. Lübnan'daki 1,2 milyon Suriyeli göçmen ülkedeki son yıllardaki sosyoekonomik göstergelerdeki düşüşlerden sorumlu tutularak Lübnan yönetimi sağlık, eğitim gibi kamu harcamalarında kısılma yoluna gidilmesini konuşmaya başladı. 646 bin Suriyelinin olduğu Ürdün'de ise, belli bölgelerde yoğunlaşan Suriyelilerin Ürdünlülerin sayısını geçtiğinden endişe edilerek, onlara yapılan ulusal ve uluslararası yardımın yetersizliği vurgulandı (3rp, 2015).

Göç yolları şiddete maruz kalma ya da şahit olma, tecavüz, taciz, açlık, susuzluk, mayınlı arazilerden geçme ve sınırlarda günlerce bekletilme ve polis güçlerince engellenme gibi büyük zorluklarla doluydu. Türkiye'ye ilk gelen sığınmacılar Suriye-Türkiye sınırındaki şehirlerin civarında bulunan kamplara yerleştirildiler. Fakat daha sonra kamplardaki alt yapının ve eğitim, sağlık gibi yaşamsal olanakların yetersiz olması ve sıkı güvenlik kontrolleriyle birer "açık ha-

va hapishanesi"ne dönmesi sığınmacıların hayatlarını ve hareket kabiliyetlerini önemli ölçülerde kısıtladı. Bu yüzden sığınmacılar daha çok İstanbul, İzmir ve Ankara gibi büyük şehirlerde yaşamayı tercih etmeye başladı. Buralardaki tanıdıkları ve vatandaşları yardımıyla kamplara göre daha iyi iş bulma imkanlarına sahip olarak, şehirlerin içinde bulabildikleri altyapısız eski ve harap evlere ve dükkanlara yerleştiler.

Suriyeli sığınmacıların yaşam ve sağlık koşullarındaki sorunlar

Türkiye'deki Suriyelilerin ülke içindeki ve sınırlardaki hareketliliği onların Dış İşleri Bakanlığı'nca kayıt altına alınma sürecini de etkiledi ve tam sayılarının saptanmasını zorlaştırdı. Temmuz 2015'te Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nden yapılan açıklamaya göre Türkiye'deki Suriyeli mültecilerin sayısı 1.8 milyonu buluyor, ama görüşme yaptığım kişiler arasından 2 doktor ve 1 hemşire bu sayının en az 2.5-3 milyon olduğunu vurguladı. Bu oluşumun raporuna göre, Türkiye %45 ile en fazla Suriyeli göçmen kabul eden ülke ve bu sığınmacıların 450 bini çocuk ve 270 bini kadın. Aynı raporda bu kişilerin önümüzdeki yıllarda da ülkelerine geri dönmelerinin politik açıdan zor olduğu belirtiliyor ve bu yüzden tüm bu sığınmacılara mülteci hukuki statüsünün verilmesi, aile birleşmesinin ve ülkede deportasyona uğramadan güvenli bir şekilde kalma garantisinin de sağlanması ve kampların mümkün olduğunca kaçınılması gereken bir "son çare" olması gerekliliklerinin altı çiziliyor. Raporda Birleşmiş Milletlerin sayıları giderek artan sığınmacı Suriyelilerin eğitim ve sağlık giderlerinin karşılayacak kaynağının olmadığı ve bu konuda ileriki dönemlerde kısıtlanmalara gidileceği de belirtiliyor. Bu konuda Avrupa ülkelerinin çok daha fazla sığınmacı kabul etmesi ve kaynak yardımı yapması öneriliyor (UNHCR, 2015).

Bu ve buna benzer diğer raporlar hazırlanıp tartışılırken Türkiye'deki, özellikle büyük şehirlerdeki Suriyelilerin sayısı giderek artıyor ve de yaşam koşulları zorlaşıyor. Kamusal yaşamda zamanla daha da görünür olan ve artık Türkiye'de uzun bir süre yaşayacakları düşünülen Suriyeli göçmenler, toplumda işgücünün ucuzlaması, ev kiralarının artması, boşanmalar, sokaklarda düzen ve asayişin bozulması ve özellikle çocukları etkileyen salgın hastalıkların yeniden ortaya çıkması ve artması gibi birçok sorunun kaynağı olarak gösteriliyor ve ayrımcı/ırkçı nefret söylemlerin ve saldırıların da hedefi haline geliyor. Medya ve sosyal medya Suriyeli sığınmacıların kendi seslerine yer vermek yerine, onları –onların haklarında rahatça genelleyerek konuşarak– pasif ve kendi içinde sosyo-ekonomik ve kültürel ayrımlar barındırmayan yekpare bir topluluk olarak temsil ediyor. Özellikle ana akım medyada Suriyeli sığınmacılara yer verirken hak temelli bir yaklaşım yerine sıklıkla suçlayıcı bir dil kullanılıyor (Çetin, 2012; *Agos*, 2015). Elbette ki bu nefret söyleminin tarihî, siyasi, kültürel, dinî ve etnik boyutları da var, ama bu yazı bu geniş ve girift konulardan ziyade Suri-

yeli sığınmacıları tedavi eden sağlık çalışanlarının ayrımcı ve suçlayıcı söylemlerine odaklanmayı amaçlıyor.

Değişen sağlık anlayışı ve sağlıkta ayrımcılık

Türkiye bağlamında küresel ve yerel düzlemlerde Suriyelilerin maruz kaldığı toplumsal ve kültürel eşitsizliklerin ve ayrımcılıkların sağlık alanına nasıl yansıdığı ve bu alanda nasıl yeniden üretildiği henüz sosyal bilimciler tarafından çalışılmadı. Oysa, sosyal bilimlerdeki sağlık eşitsizlikleri çalışmalarında özellikle 2000'lerden itibaren göçmen/göçe zorlanmış/yerinden edilmiş toplulukların sağlığı önemli bir konu (Svenberg vd., 2009; Rylko-Bauer vd., 2009; Farmer vd., 2013). Amerika'nın California eyaletinde düzensiz ve illegal Latin Amerikalı göçmenlerle yapılan bir araştırmada, onların daha az sıklıkta doktora gittiği ve sağlık çalışanlarıyla iletişimlerinde daha olumsuz deneyimler yaşadıkları saptanıyor (Ortega vd., 2007). Aynı şekilde Kanada'nın Toronto şehrinde düzensiz göçmenlerle yapılan bir araştırmada günümüzde göçmen çocuk sağlığının en kırılgan ve hassas sağlık sorunu olduğu vurgulanıyor. Buna göre çocukların kendi ülkelerindeki şiddetten kaçmalarından dolayı yaşadıkları travmalar, ailelerinin yaşadığı ekonomik güçlükler, sosyal destek ağlarının yetersizliği ve güven sorunları çocuk sağlığına erişiminin önündeki temel engeller olarak saptandı ve bunların çözülemeyen sağlık sorunlarına yol açtığı tartışılıyor (Simich vd., 2007).

Bu konudaki sorunların farklı toplumlarda ve hatta aynı toplumun içindeki farklı kesimlerde aynı şekilde algılanmadığına dikkat çeken antropolog Sarah S. Willen (2011), bunun da günümüz toplumlarında sağlığın bir hak olduğu düşüncesinin ve sağlık hakkı kavramının artık tartışmalı ve sorunlu olarak görülmesiyle ilişkili olduğunu belirtiyor. İsrail'de illegal göçmenler bağlamında tartışılan sağlık hakkı konusunda etnografik bir araştırma yapan Willen, sağlık hakkının bazı uluslararası düzeydeki raporlar ve akademik çalışmalarda olmazsa olmaz bir meta-hak olarak görüldüğünü, ama bu kavramın ülke politikaları ve yerel düzeylerde kavranması, anlaşılması, ölçülmesi ve gösterilmesi güç olduğunun altını çiziyor. İsrail toplumunun önemli bir kesiminde özellikle illegal Afrikalı göçmenlere sağlık hakkı tanınmasından dolayı duyulan hoşnutsuzluktan söz eden Willen, bu kişilerin sağlık hakkı konusunda kendi vatandaşlarına ve legal göçmenlere öncelik verilmesi gerektiğini düşündüğünü söylüyor. Araştırmacı aynı zamanda göçmenlerin sağlık hakkının, devletlerin sağlık politikaları ve iyi bir sağlık altyapısı oluşturmasına bağlı olduğunu söylüyor (Willen, 2011). Ben bu çalışma ve çıkarımlarının, özellikle İsrail toplumundaki göçmen-karşıtı tutumla karşılaştırma açısından, özelleştirme ve piyasalaşmayla birlikte eşitsizliklerin katlanarak artığı Türkiye'deki sağlık sektöründe Suriyeli sığınmacılara karşı ayrımcı tutumun nedenlerini anlamak için önemli bir izlek olduğunu

düşünüyorum. Göçmen sağlığıyla ilgili sosyal bilimler metinlerinde sık sık geçen "kurbanı suçlama" (*blaming the victim*) kavramı bize birçok coğrafyada toplumun –sağlık çalışanları da dahil olmak üzere– birçok kesiminin, göçmenlerin sağlık sorunlarından ve bunların devlete ve topluma getirdiği toplumsal ve ekonomik yüklerden yine göçmenleri sorumlu tuttuğunu gösteriyor.

Türkiye'de sağlık çalışanlarının büyük bir kısmı da bu "kurbanı suçlama" ayrımcı tutumuna sahip ve bu durumda 1980'lerden itibaren şekillenen sağlık anlayışı ve politikalarıyla ilişkili. Toplumsal eşitsizlikler ve sağlık göstergeleri açısından en dezavantajlı olarak görülen bu grupların sağlık durumlarının ve koşullarının iyileştirilmesi konusunda çalışmalar yapmak; ulusu, dili, dini, etnik grubu, cinsiyeti, cinsel yönelimi, toplumsal ve ekonomik konumu ne olursa olsun bütün insanlar için sağlıklı olmanın, sağlığı korumanın ve sağlık hizmetlerine erişimin gerektirdiği koşulların eşit olarak sağlanması açısından "temel insan hakkı olarak sağlık" anlayışının hayata geçirilmesini de yansıtıyor. 1948'de kurulan Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ-WHO) kuruluş bildirgesinde sağlığı bu şekilde tanımladı; sosyal devlet anlayışı olan hükümetler de bu tanımı benimsedi ve sağlık politikalarını bu tanım doğrultusunda oluşturdu ve uyguladı. Fakat 1980'lerden itibaren küresel, neoliberal sağlık anlayışı, sağlık alanında özelleştirme ve piyasalaşma getirerek sağlığı korumayı ve sağlığa erişimi temel bir insan hakkı meselesi olmaktan çıkarıp bir bireysel sorumluluk meselesine indirgeyerek, sağlığı etkileyen politik, ekonomik, toplumsal, kültürel ve çevresel etkenlerin büyük ölçüde göz ardı edilmesine neden oldu. Buna paralel olarak hastalıkların ortaya çıkmadan önlenmesini amaçlayan koruyucu/önleyici sağlık, birçok devletin sağlık politikalarında önemini yitirdi ve sadece, hasta olmadan sağlık kontrollerini düzenli yaptırabilecek maddi imkanları ve zamanı olan kişilerin bireysel sorumluluk alanına girdi. Bunun yerini toplum ve devletler tarafından çok daha maliyetli olmasına rağmen, hasta sayısını ve sağlık masraflarını büyük ölçüde artırarak özel hastanelerin kâr etmesine yönelik tedavi edici sağlık anlayışı ve bu doğrultuda şekillenen sağlık politikaları aldı. Göçmenler gibi dezavantajlı topluluklar için koruyucu sağlık hizmetlerine erişimde bugün bu yüzden büyük güçlükler yaşanıyor.

Bu süreci "Tıptaki Değişimin İnsani Boyutu" isimli makalesinde anlatan çocuk hastalıkları uzmanı Dr. Bülent Kara (2012), önleyici tıp anlayışının terk edilmesinin, fiziksel ve ruhsal yönden sağlıklı bireylerden oluşan sağlıklı bir toplum yaratma şeklinde özetlenebilecek, tıbbın temel felsefesi ve varoluş amacında temel bir değişime yol açtığının altını çiziyor. Bu varoluş amacına göre hasta sayısı ve hastalıkların artması bir başarısızlık olarak görülürken yeni, piyasa kurallarına göre şekillenen sağlık anlayışı hastalık ve hasta sayısının artışını sistemin devamlılığı açısından zorunlu olarak görüyor. Kara'ya göre "eksen kayması" olarak adlandırılabilecek bu değişim, tıp eğitimi, doktor-hasta iletişimi, ücretlendirme politikası ve birinci basamak sağlık hizmetleri gibi sağlık sek-

törünün pek çok alanını derinden etkiledi (Kara, 2012). Bu doğrultuda "temel sağlık politik stratejileri" de Sağlık Bakanlığı'nın yetkilerinin giderek azalmasını ve insanların sağlık hizmeti almak için kendi ceplerinden harcama yapmasını gerektirecek şekilde yapılandı ve uygulandı ve bu durum da Türkiye'deki sağlık eşitsizliklerinin derinleşmesine yol açtı (Kurutkan, 2013). Diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de sağlık eşitsizlikleri var olan politik ve toplumsal eşitsizliklerle yakın etkileşim içinde olduğundan, onların derinleşmesi, toplumda sıklıkla ucuz işgücü deposu, potansiyel terörist, misafirliği giderek uzayan sorun kaynağı olarak görülen Suriyeli sığınmacıların da bu eşitsizliklere büyük ölçüde maruz kalmasına yol açıyor (Erdoğan, 2014).

Fakat yine de temel insan hakkı olarak sağlık anlayışı tamamen terk edilmiş değil. Örneğin Dünya Sağlık Örgütü'nün bünyesinde "Sağlığın Sosyal Belirleyicileri Komitesi" kuruldu. Bu komite DSÖ'yü, 1990'larda ekonomik anlamda gelişmiş Batı ülkelerinin politik ve ekonomik güdümüne girerek, neoliberal sağlık anlayışını benimsemesi ve bu yüzden uluslararası etkinliğinin ve prestijinin azalması açısından eleştirdi. Komite bu eleştiriler doğrultusunda sağlık hizmetlerine erişimin sosyokültürel eşitsizliklerle etkileşimini vurgulayan ve bu eşitsizliklerden mağdur olan toplumların sağlık ve sağlığa erişim sorunları için küresel ve yerel çözümler üreten çalışmalar yapıyor. Bunun yanı sıra, yaklaşık olarak aynı zamanda, benzer amaçlarla kurulan ve giderek etkinliklerini artıran Médecins Sans Frontières (MSF-Sınır Tanımayan Doktorlar) ve Partners in Health (PIH-Sağlık Ortakları) gibi oluşumlar da halen temel insan hakkı olarak sağlık anlayışını savunuyor. Bu oluşumlar ve içlerinde aktif olarak çalışan sosyal bilimciler göçmenlerin politik, ekonomik, toplumsal, kültürel ve hukuki sorunlarının, onların göç öncesi, sırası ve sonrasında yaşadıkları travmaların sağlık durumlarına, sağlık hizmetlerine erişimlerine ve sağlık çalışanlarıyla olan iletişimlerine etkilerini ayrıntılı bir şekilde ele alıyorlar (Chorev, 2012). Türkiye'de de İNSEV (İnsan Sağlığı ve Eğitimi Vakfı), SASBİL (Sağlık İçin Sosyal Bilimler), Halkların Köprüsü Derneği gibi oluşumlarda sağlık çalışanları ve sosyal bilimciler toplumcu tıp anlayışıyla ülkedeki göçmenlerin sorunlarına eğilmeye ve bu konuda farkındalık yaratmak için çalışmalar yapmaya başladılar.

Sosyal bilimciler için göç olgusu; tanımı ve doğası gereği göç edenlere yönelik çeşitli ayrımcı ve dışlayıcı söylem ve eylemlere açıktır. Özellikle kısa bir süre içinde gerçekleşen kitlesel göçlerde "biz" ve "onlar" (yabancı/öteki/bizden olmayan/farklı olan ve davranan) farklı coğrafyalardan gelerek aynı şehirde/mekanda iç içe oturmaya başlarlar ve çoğu zaman farklılıklarından dolayı karşı karşıya gelirler. Bu sorun göç edenlerin büyük bir topluluk haline gelerek yeni bir "biz" oluşturmaya başlamasıyla çok daha karmaşık bir hale gelir. Bu "içimizdeki yabancılar" birçok politik ve ekonomik krizde "kötüye gidişin sorumluları" olarak görülürler (Poyraz, 2014; Erdoğan, 2104). Şehir hayatında, zamanla birlikte farklı "bizler" ve "onlar" arasındaki ayrımlar ve ayrımcı tavırlar keskin-

leşir, belli bölgelerde yoğunlaşan farklı "bizler" şehirde gettolaşmayı da getirir. Günümüzde Türkiye'nin büyük şehirlerinde Suriyelilere karşı ayrımcılık ve nefret söylemlerini ve eylemlerini de bu bağlamda okumak mümkün. Suriyeli çocukların da bu söylem ve eylemlere yoğun olarak maruz kaldığını ve bunun da göçmen/yabancı çocuk olmanın göçmen kategorisi içinde düşünülünce de farklı anlamları ve simgeleri olmasıyla ilgili olduğunu söylemek mümkün. Çünkü Suriyeli çocuklar, özellikle de yaşları küçükse, hem ailelerinin hareketliliğini azalttığı için bu göçmen grubun şimdi yaşadığı büyük şehirde belirsiz ama epey uzun bir süre daha yaşayacağının hem de göçmenlerin sayılarının hızla artığının bir göstergesi oluyor. Sağlık açısından da bakarsak, çocuk sağlığının daha kırılgan, bulaşıcı hastalıklara daha açık olması nedeniyle hem Suriyeli ailelerinin sağlık gereksinimlerini artırdığını ve acilleştirdiğini hem de sağlık çalışanlarının Suriyeli çocukların sağlık sorunlarını kendi mesleki deneyimleri ve toplum sağlığı açısından bir "yük" ve "külfet" olarak gördüklerini söyleyebiliriz. Elbette ki ayrımcılık, dışlama ve nefret söylemi birbirlerinden farklı kavramlar olsa da aşağıdaki alıntılarda ve açıklamalarda da görüleceği gibi çoğu zaman bu kavramlar birbirlerinden çok ince çizgilerle ayrılıyor, hatta iç içe geçiyor.

Sağlık çalışanlarının gözünden Suriyeli çocukların sağlığı

Görüşme yaptığım doktorların ve hemşirelerin anlatılarında Suriyeli çocuklara atfedilen toplumsal anlamlar ve onların sağlık açısından bir yük/külfet olarak görülmeleri sıklıkla birbirleriyle iç içe geçerek, örtüşen konular oldu. Bir erkek çocuk doktorunun dediğine göre Türkiye'de "rahatı bulunca durmadan doğuran Suriyeli kadınlar", çocuk hasta olsa da "Türk devleti ve doktorları bakar" diye rahat davranıyor ve çocuklarını ihmal ediyordu:

> Zaten çoğu kadın sınırı hamileyken geçiyor. Bunlar buraya gelmeyi planlar planlamaz mı akıllarına düşüyor çocuk yapmak, bilemiyorum artık (*gülüyor*)... Burada da artık savaş-dövüş yok, rahatı yerinde ya, ardı ardına, patır patır doğuruyor bebelerini, sonra da Selpak satsın diye sokağa salıyor. Nasılsa hasta olsa, getirecek buraya bakacağız üç kuruşa. Ne kadar çok çocuk doğursam, İstanbul'a o kadar sağlam yerleşirim, her çocuk gün sonunda on lira getirse sokaktan eve, bizim de karnımız doyar. Eh biri de düzenli işe girse bir yere, buraya yerleştik gitti, bizi kimse buradan atamaz, yani geri gönderemez, diye düşünüyor Suriyeli kadınlar.

Oysa Suriyeli kadınlar için doğum yapmak ve çocuk bakımı tıbbi açıdan bu kadar kolay ve rahat değil. Kayıtlı ve kamp dışında yaşayan Suriyelilere verilen kimlik kartları yalnızca birinci basamak sağlık hizmetlerini kapsamakta ve aslında doğum gibi hastane yatışı gerektiren bir hizmet için ayrı bir izin ve kayıt gerekiyor. Annelerin ve anne adaylarının zorlu yaşam koşullarından ve hijyen yetersizliğinden kaynaklı ürogenital hastalıklar, koruyucu hizmetlerden yarar-

lanamamaları nedeniyle gebelik takibi ile ilgili sorunlar, hizmet alma yollarını bilememekten ve dil/iletişim eksikliğinden kaynaklanan gecikmelerin neden olduğu güçlükler bu kadınların yaşadıkları belli başlı sorunlardan sadece bazıları (Mavikalem, 2014).

Çocuk sağlığı konusunda da özellikle 0-7 yaş dönemi çocukların doğumlarından itibaren Suriye'nin iç karışıklık ve savaş dönemine denk geldiği için aşılarının olmaması ya da eksik olması, Türkiye'de bu konuda sınır bölgelerinde aşılanmaya geç (ancak 2014 yılında) başlanması sonucu bulaşıcı hastalıkların yaygınlaşması; hijyen, ısınma, havalandırma ve yetersiz barınma koşulları nedeniyle oluşan solunum yolları hastalıkları ve alerjiler Türkiye'deki Suriyeli çocukların en önemli sağlık sorunları arasında. Türkiye'de kayıt altına alınamayan ya da kayıtlı olduğu kamplarda yaşamak yerine İstanbul'a gelen Suriyeliler, hastanelere gittiklerinde sağlık çalışanları tarafından "yakalanarak" polise şikayet edilecekleri ve kayıtlı oldukları yerlere ya da Suriye'ye geri gönderilecekleri korkusuyla, çok ciddi ve kendi çözemedikleri bir sağlık sorunu olmadığı takdirde hastanelerde ve Aile Sağlığı Merkezlerinde sağlık hizmeti almaktan çekiniyor ve evde şifalı otlar, kökler ve tohumlardan yararlanma gibi kendi bildikleri ve yıllardır uyguladıkları geleneksel yöntemlere başvuruyorlar. Sığınmacılar bu şifalı bitkilerin bir kısmını yanlarında getirirken, bir kısmını da civardaki park ve bahçelerden toplayarak, ihtiyaç durumunda takas ediyor ya da mahallelerindeki aktarlardan temin ediyor. Görüştüğüm sağlık çalışanları; onların bu bitkisel tedavilerin arasında en sık kullandıklarının defne ve limon ağaçlarının yaprağı ve sarı kantaron çiçeğinin yağı olduğunu ve yakınlarındaki, güvendikleri eczanelere danışarak, onların tavsiye ettiği ilaçlarla tedavi olmak çözümlerine de başvurduklarını anlattı. Buna rağmen Suriyeli göçmenlerin Türkiye'deki genel hasta sayısını %30-40 oranında artırdığı saptandı (3rp, 2015). Tabii bu hastaların çoğunun teşhis ve tedavi için büyük paralar ödeyebilecek özel hastane "müşteri" olmak yerine en az olanakla teşhis ve tedavi olması gereken "zor hasta" kategorisine girmeleri de sağlık çalışanlarının bu artışı olumsuz karşılamasına sebep oldu. Bu durum özellikle "Suriyelilerden önce de hasta sayısı sorunu yaşayan" bazı Aile Sağlığı Merkezleri ve Devlet Hastanesi Acil Servislerinde sorun yarattı.

Sağlık hizmetlerinde her ne kadar birinci basamak hizmetleri teoride parasız da olsa Suriyeli sığınmacılar katkı payları, ilaç ödemeleri gibi ek ücretleri ödemekte zorlanıyor. Sonuç olarak, sadece acil ve akut durumlarda, bebek ve çocuklara öncelik tanıyarak sağlık hizmetlerine erişim İstanbul'da yaşayan birçok Suriyelinin genel sağlık davranışı oluyor. Bu da genel sağlık kontrolü, aşılama, hastalığın ve tedavisinin takibi gibi önemli önleyici, birinci basamak sağlık hizmetlerinin İstanbul'daki Suriyeliler için uygulanılmamasına sebep oluyor. Bu konuda Helsinki Yurttaşlar Derneği bünyesinde çalışan Sınır Tanımayan Doktorlar, Tarlabaşı Toplum Merkezi, Project Lift ve Mazlumder gibi birkaç STK'da çalışan gönüllü doktor ve diğer sağlık çalışanları; anne ve çocuk sağlığı konu-

sunda kontroller, taramalar ve hastalık önleyici eğitimler yaparak İstanbul'daki Suriyelilerin çok küçük de olsa bir kısmına erişebiliyor. Fakat bu STK'ların maddi yetersizlikleri, birkaç mahalleye toplanmış olmaları ve etkinliklerini yeterince duyuramamaları onların daha geniş sayıda sığınmacıya ulaşmasını engelliyor.

Görüşme yaptığım sağlık çalışanları Türkiye'deki son yıllarda tekrardan ortaya çıkan veya artan çocuk felci, kızamık, tüberküloz, el ayak hastalığı gibi bazı hastalıkların ve çocuklarda bitlenme gibi sorunların ülkedeki Suriyelilerin artışına bağlanarak 2014 yılında sınır bölgelerinde çocukların toplu halde sağlık kontrollerine ve aşılanma politikasına başlandığını anlattılar. Görüştüğüm bazı doktorlar ve hemşireler aşılamaları çok geç ve yetersiz olarak tanımlıyor, aşılanan çocukların daha önce aşılanıp aşılanmadıklarının dikkate alınmamasını eleştiriyor ve bu aşı fazlasının da hastalığa yol açabileceğinden endişe ediyor. Aynı zamanda aşılamanın tek başına tüm sağlık sorunlarını çözmediği, beslenme, barınma gibi daha temel sorunlar çözülmeden bu sağlık sorunlarının özellikle çocuklarda devam edeceğini vurgulayan doktor ve hemşireler de oldu:

> Türkiye'deki Suriyelilerin sayısı azalmayacak, artacak gün geçtikçe. Onlar artınca, onların buraya getirdiği sorunlar da artacak. Onlar da can havliyle kaçıyor, belki onları da suçlamamak gerekiyor, ama onlar bizim çocuklarımızı ve etrafındakileri de hasta ediyorlar. Türkiye toplumun sağlığını bozdu bunlar. Halk Sağlığı sorunları onlar yüzünden pik yaptı. Kaç yıldır eradike edildi diye sevindiğimiz çocuk felci gibi hastalıklar geri geldi mesela.

şeklinde konuşan bir hemşire aynı zamanda benim sosyal bilimci olduğumun da görüşme boyunca farkında olduğundan sık sık: "Lütfen bu dediklerimi ırkçılık ya da ayrımcılık gibi algılamayın. Ben sadece sorunun büyüklüğüne işaret ediyorum" diye açıklama yapıyordu. Görüşmelerim sırasında doktor ve hemşirelerin Suriyeliler hakkında söylediklerinin biçim ve içeriğinden dolayı –bunu kesinlikle reddetseler de– ben de onların birçok ifadesinin ırkçılık ve ayrımcılık içerdiğini düşündüm. Ama sadece iki istisna açıkça ırkçıydı. İki istisnadan biri olan doktor, "Evet kardeşim ne yalan söyleyeceğim, başımıza bela aldık biz bu Suriyelilerle, ben sevmiyorum onları. Bizim en köylümüz onlardan daha şehirli. Bizim 30 yıl önce köyden şehre yeni gelmiş tiplere benziyorlar" derken, diğeri de "Canlarını kurtarmak için kaçtılar deniyor tamam ama, kaçmayıp da savaşacak kadar onurlu değiller bunlar da" diyerek ülkesinden kaçanları "yeterince mücadele etmemek"le suçlayan bir hemşireydi. Doktor ve hemşirelerin sık kullandıkları sosyal medya sitelerinde de benzer ayrımcı ifadeler yer almakta, fakat bu ayrımcı ifadeler bazen Suriyeli sığınmacıların yanı sıra, onları "kontrolsüz bir biçimde" ve "çok sayıda" ülkeye sokan AKP hükümetini suçlamak için de kullanılıyor. Örneğin, Temmuz 2015'te sosyal medyada paylaşım rekorları kıran çocuk doktoru Savan Günay'ın yazısında "Suriyeli doğurgan çiftleri" ve

çocukları, kısacası "önüne geleni ülkeye" alarak "ülkemin son 30 yılda emek emek, ilmik ilmik yapılan demografik aşı haritasını" değiştiren hükümet suçlanıyor. Burada yukarıda verdiğim alıntıda vurgulanan Suriyelilerin 30 yıl önceki Türklere benzemesi ve Suriyelilerin 30 yılda yapılan aşı haritasını bozmasındaki ortak olan, 30 yıl öncesine dönme vurgusu dikkatimi çekti. Bu ortaklığı Türkiye'deki gericilik ve ilericilik tartışmaları ve Türkiye'nin kalkınması/gelişmesi/ilerlemesi bağlamlarında da ele alabileceğimizi düşünüyorum ve buna göre Suriyeli sığınmacılar Türkiye'yi sağlık anlamında (da) birçok açıdan geriye götüren unsurlar gibi gözüküyor. Bu yazıda Suriyeli ve Türkiyeli çocuklar, Suriyelilerin gelmesiyle "30 yıldır görülmeyen kızamık hastalığını hortlattıkları" ve "*Türk çocuklarının* 30 sene sonra kızamık geçirmesine yol açtıkları" ve tüm bu yeni sağlık sorunlarının "acı faturasını *Türk çocuklarının* daha sonraki yıllarda" ödeyeceği gibi suçlayıcı ifadelerle ayrıştırılarak bu ayrımcılıklara bir de zaman boyutunu katılmakta. Gerilemeye yol açanın Suriyeli sığınmacıların "*Türk çocukları*"nı tehdit eden bir sağlık sorunu olarak, artık tam da toplumun içinde olduklarının ve bunun da gelecek için önemli tehlikeler içerdiğinin altı çizilmektedir (Günay, 2015) (Italik vurgular bana aittir).

Bu halk sağlığı sorunu, görüşme yaptığım bir aile sağlığı hekimi tarafından da:

> Tüm Halk Sağlığı, hatta sağlık politikaları sil baştan yeniden yapılanmaya başladı onca Suriyelinin gelmesiyle... Bu değişiklikler de tabii hem sağlık politikalarını düzenleyenler hem de –sürekli değişen sağlık politikalarından şaşkına dönen– biz sağlık çalışanları için büyük yük oldu. Bu külfeti, yani Suriyelilerin sağlığını düşünmekten, onların sağlığına kavuşması için çabalamaktan, kendi Türkiyeli çocuklarımızı düşünemez ya da en azından geri plana atar olduk.

şeklinde ifade edildi. Suriyeli çocukların Türkiyeli çocuklardan farklarını vurgulayan ayırımcı dil; bir de Suriyelilerin, çocuklarının hastalıklarını tedavi için hastanelerin, daha az kayıt alınan ve ödeme yapılmayan acil servisleri tercih etmeleri anlatılırken kullanılıyor:

> Hep bu Suriyelilerin yüzünden! Bütün kavgalar bunlarla ilgili çıkıyor. Çocuklarının en ufak bir burun akıntısı olsa acile koşturuyorlar. Acili o kadar velveleye veriyorlar ki Türk çocukları sessiz sessiz sıra beklerken biz daha fazla patırtı çıkmasın diye önce Suriyeli çocukları alıyoruz. Ama sonra bir bakıyoruz ki durumu hiç de acil değil çocuğun. Ee o zaman haklı olarak itiraz eden Türk anneleriyle uğraşıyoruz.

diyerek bu ikiliği yansıtıyor bir acil hemşiresi anlatısında. Bu birkaç anlatıda daha geçen "velvele" lafı, daha çok hastanedeki sığınmacıların konuştuğu dilin anlaşılmazlığına işaret eder gibi gözükse de daha içerden yapılabilecek bir okuma ve yorumlamayla, onların panik ve endişesini ve anlaşılma çabasının büyüklüğünü de ifade ediyor olabilir.

Görüşme yaptığım sağlıkçılar arasında Suriyeli çocukların eski ve çoğunluk-

la eradike edilmiş (kökü kazınmış) bulaşıcı hastalıkları kendi ülkelerinden getirerek yaydıkları oldukça fazla kabul gören bir fikir olsa da bu fikirle onların Türkiye'ye geldikten sonra maruz kaldıkları zorlu yaşam koşulları, barınma ve beslenme güçlüklerinin bu bulaşıcı hastalıkları kapmalarına sebep olabileceği savı büyük ölçüde göz ardı ediliyor. Çocuk doktorları onların Suriye'den "zaten bedenen ve ruhen kırılgan ve hastalıklara açık halde" geldiklerinden bahsederek, "bu kadar çok ve zor durumda sığınmacıya yine de mümkün olduğunca yardımcı olunmaya çalıştığını" vurguluyor. Aynı şekilde sağlıkçılar arasında Suriyeli çocuklarla bulaşıcı hastalıkların özdeşleşmesi; onların post-travmatik stres bozukluğu gibi psikolojik sorunlarının ve diyabet ve kanser gibi kronik hastalıkları olan Suriyeli çocukların sağlık sorunlarının sağlıkçılar tarafından daha az dikkate alınmasına ve bu sorunların daha da büyümesine yol açıyor (UNHCR, 2015).

Mesleki bir külfet olarak Suriyeli çocukların sağlığı

Suriyeli çocukların sağlığını konuştuğum sağlık çalışanları hem sağlık politikaları hem de kendi mesleki deneyimleri bağlamında birçok defa yük ve külfet kelimelerini kullandı. Onlar için Suriyeli anneler ve çocukları, hem genel sağlık durumlarının vahameti hem de dil sorunundan doğan iletişim kopuklukları açısından "bakması en zor" hasta olarak tanımlanıyordu ve bu yüzden birçoğu da baktıkları Suriyeli hastalar için ek ödeme talep ettiklerini belirttiler. Bir aile hekimi dil sorununun –bulunabilse bile– çevirmenle de çözülemediğini anlatırken, bu sorunu aynı zamanda hastanın sağlık sorununu da tam olarak anlayıp, çözememeyle ilişkilendirdi:

> – Çoğu zaten öyle elini kolunu sallayarak geliyor buraya, öyle çevirmen getireyim, diye düşünmüyor.
> – Belki kimseyi tanımıyordur hem Türkçe, hem Arapça bilen?
> – Belki de, onu bilemem ben, ama tek bildiğim bizim işimiz onlarla çok zor tam neresinde, nasıl bir ağrı var, daha önce ne hastalığı, ameliyatı, aşısı olmuş, hiç bilemeden körleme dalıyoruz hastaya. El yordamıyla derdini anlıyoruz, biraz sessiz sinema, biraz yaratıcılığı zorlama (*gülüyor*). Bazen de bir çevirmen getiriyor ki evlere şenlik, hastadan sadece üç kelime daha fazla Türkçe biliyor. Türkçe konuşuyorum sanıyor ama aslında Arapça konuşuyor.

Görüşme yaptığım doktor ve hemşireler bazı büyük, özel hastanelerin Arapça tercümanları olduğunu ama bunun daha çok Körfez ülkelerinden gelen zengin hastalara yardımcı olduğunu, çoğu devlet hastanesinde ve Aile Sağlığı Merkezi'nde bu konuda sorun yaşandığını ve bu sorunun çözümü için Arapça ve/veya Kürtçe bilen temizlik personeli çağrıldığını ya da bu dilleri bilen hemşire ve doktorların birkaç servise birden yardımcı olmaya çalıştığını anlattılar. Ama

bazen "çocukluğundan beri bu dili konuşmayıp unutan" ve "sağlık terimlerini değil, sadece 'merhaba', 'nasılsın', 'geçmiş olsun'u bilen" bu kişiler de ancak kısmen dil ve iletişim sorununun çözülmesine yardımcı oluyor. Bu sorun en fazla "iletişimin en önemli rolü oynadığı doğum" kısmında ortaya çıkıyor. Bir kadın jinekolog bunu şu şekilde anlatıyor:

> Anne kaç doğum yapmış, kaç kürtaj, kaç düşüğü var, imkan yok bunları bilemem ben! Tercüman bile olsa doğru mu çeviriyor, tam mı diyor bilemiyorsun, sana üç diyor, beş diyor cevap olarak, sen de ona güveniyorsun. Bir de tabii bazen sezaryen gerekiyor tıbbi nedenlerden, haydi kolaysa anlat bakalım bunu anneye şimdi! Ben hep anne adaylarını rahatlatacak bir şeyler söylerim, onların doğum sırasında psikolojileri çok önemli olduğundan. Öyle ufak, tefek, havadan, sudan muhabbet ederim, ama kolaysa bu Suriyeli annelerle et bu muhabbeti. En fazla gülümseyip duruyoruz birbirimize. Birbirimizi tanımadan güveniyoruz, iyi niyetle birbirimize karşılıklı gülümseyip duruyoruz sancıların arasında (*gülüyor*).

Bu kadın jinekoloğun anlatısında Suriyeli anne ve anne adayları hakkındaki daha olumlu tutum benim dikkatimi çekip ona bu konuda soru yönelttiğimde bu doktorun iki çocuk annesi olduğunu ve "bir doktor olarak olabilecek en rahat koşullarda" doğum yapmış olmasına rağmen doğum yapmanın güçlüklerini diğer jinekologlardan daha iyi anladığını anlattı bana. "Hele bir de hukuki durumu karışık, dil bilmeyen göçmen ne kadar zorlanıyordur doğum yaparken bunu hayal bile edemiyorum ben!" diye ekleyerek de bu kadınları anlama çabasını vurguladı.

Suriyeli anne ve çocukların sağlık çalışanlarına "ekstra yük" olmasının bir diğer sebebi de bürokratik sorunlar. Görüştüğüm bir hemşire bu sorunları şu şekilde aktardı:

> Biz her hastayı kaydetmek ve dosyasını düzenli tutmak zorundayız tabii. Ama Suriyeli geliyor, buna karşı çıkıyor ya da başkasının kartını kullanıyor, adını yanlış ya da eksik söylüyor. Biz de bu koşullar altında elimizden geldiğince düzenli bir kayıt tutmaya çalışıyoruz. Ama gerek sağlık öyküsü, gerekse de iletişim bilgileri açısından en eksik ve yanlış dosyalar onlarınki. Sonra da biz bunlar yüzünden süpervizörlerimizden azar işitiyoruz!

Bir diğer hemşirenin de belirttiği gibi bürokratik adı altında özetlenen konular da güven sorunlarına yol açıyor:

> – Biz her zaman Suriyeli çocuklara bakarken ya da onlar hastanede yatarken, muhakkak yanında annesi ya da babası olsun isteriz. Tek başına kalırsa çocuk, belki anne veya baba bakamadığı çocuğu hastaneye bırakıp gider bir daha dönmez diye bir korku oluştu bizde.
>
> – Böyle bir şey oldu mu sizin bildiğiniz?

> – Yok benim bildiğim olmadı ama bazı aileler öyle fakir ve çaresiz gözüküyor ki çocuklarının da masraflı zor bir tedavi isteyen bir hastalığı olunca ister istemez şüpheleniyoruz bundan.

Benzer bir güvensizlik hastalığı hastanede kontrol altına alındıktan sonra sağlık kontrollerine gelmesi gereken çocuklar konusunda da kendini gösteriyor: "Yok onların çoğu zor hasta, öyle kontrollere filan gelmiyor. Geleceğiz tamam diyorlar, sonra bir daha gözükmüyorlar. Sen de bir doktor olarak bilemiyorsun ne oldu çocuğa, verdiğin tedavi uygulandı mı, işe yaradı mı?" diye açıkladı erkek bir çocuk doktoru bu durumu. Aynı şekilde bazen sağlık kontrollerine düzenli gelinmesi de tam olarak bu güven sorununu çözemiyor, bir diğer doktorun anlattığı gibi:

> Çocuk mesela verem, geliyor kontrole gram iyileşmemiş, ya da sadece bir gram iyileşmiş. Ee ne oldu ilaçları verdiniz mi diyorum, bir kutusu bitti, ikinciyi alamadık diyorlar, ya da kardeşine de aynı ilaçtan verdik diyorlar. O zaman ben de artık onların benim verdiğim tedaviyi uygulayacaklarına güvenemiyorum tabii.

Aynı kişilerin devamlı olarak aynı hastalıkla gelmesinden dolayı duyulan güvensizliğin ve yılgınlığın sebebinin, annelerin çocuklarına tedaviyi uygulamayı istememesiyle değil, içinde bulundukları toplumsal ve ekonomik şartlarla ilgili olduğunun, konuştuğum sağlıkçıların arasından iki doktor ve üç hemşire büyük ölçüde farkındaydı. Onlar ekonomik ve bürokratik sorunlardan dolayı onların hastalıklarının ne olduğunu anlamak için, ancak kısıtlı sayıda tıbbi testle hastalığı teşhis etmeye çalıştıklarını ve çoğunlukla semptomatik (hastalığın nedenlerini bulup onları yok etmekten çok, hastanın yaşamını en çok etkileyen belirtilerini azaltmaya yönelik) ve geçici tedaviler uygulamak zorunda kaldıklarını belirttiler.

Görüştüğüm sağlık çalışanlarından kendileri de anne olan doktorlar ve Aile Sağlığı Merkezlerinde çalışan hemşireler Suriyeli sığınmacılara karşı daha az ayrımcı ve suçlayıcı olsalar da onlar da Suriyelilerin sağlığını, artık sağlık sisteminde pek de geçerli olmayan, temel insan hakkı olarak sağlık çerçevesinden değil, sağlık sistemi ve kendi mesleki deneyimi açısından bir yük olarak tartışıyordu ve bu şekilde de ayrımcılıkları söylemlerinde yeniden üretiyordu. Bu nedenle sağlıkçıların bir kısmı Suriyelilerin yaşadıkları güçlüklerin kısmen farkında da olsa, bu güçlüklerin onların maruz kaldığı eşitsizlik ve ayrımcılık gibi sorunlarının sağlık alanına yansıması ve bu alanda katmerlenerek ve pekişerek yeniden üretilmesi süreçleriyle bağlantısını gözden kaçırıyor. Aynı şekilde, Türkiye'de özelleşmiş ve neoliberal sağlık anlayışının bir parçası olan performans sisteminin yerleşmesi yüzünden, kendilerinin Suriyeli sığınmacılarla yaşadıkları mesleki sorunları, "zor hasta"ların zaman ve para kaybına neden olması açısından değerlendiriyordu.

Hastaları kendi sağlığından kendileri sorumlu müşteriler olarak tanımlayan, "paran kadar sağlık" ilkesini savunan ve koruyucu sağlığı da ikinci plana atan bu yeni sağlık anlayışı çerçevesinde tıp eğitimlerini almış ve mesleklerini sürdüren sağlık çalışanları, sağlık eşitsizliklerinin, toplumsal ve politik eşitsizliklerden daha da fazla etkilenerek, giderek derinleştiğini ve Suriyeli sığınmacılar gibi bu eşitsizliklerden en çok mağdur olan kişilerin yaşadığı zorlukları, tıpkı yukarıdaki çalışmada sözü edilen İsrail toplumunun bir kısmı gibi, sağlık hakkıyla ilişkilendirmekte zorlanıyordu. Onlar bu sorunların daha genel, yapısal sorunlarla ilişkisini kur(a)mayarak, bu sorunların sebebini daha çok Suriyelilerin kendilerine ve onları çok sayıda, kontrolsüz bir şekilde ülkeye sokmasından dolayı AKP hükümetine bağlıyordu.

Bu sorun, Türkiye'de genel olarak da önemli bir sorun olan, artık aylardır "içimizde yaşayan" binlerce Suriyelinin yaşam hikayeleri, acıları, mücadeleleri ve umutlarından bihaber olmanın ve onları "istenmeyen sığınmacılar" olarak pasif ve yekpare bir şekilde damgalama alışkanlığının bir yansıması olarak görülebilir. İstanbul'da Suriyeli aileler için çocuk sahibi olmak ne anlama geliyor? Bu aileler çocuklarının sağlıklarını korumak ve hastalıklarını tedavi ettirmek için ne gibi stratejiler geliştiriyorlar? Bu soruları mesleklerini yaparken tıbbın ve sağlığın politik ve toplumsal yönünü büyük ölçüde göz ardı eden sağlık çalışanları nadiren soruyor ve yanıtlarını pek de merak etmiyorlar. Sağlıkçılar için Suriyeli sığınmacılarla etkin iletişim, onları tanımak ve anlamaktan ziyade doğru teşhisi koyup, doğru tedaviyi uygulamaktan ibaret olduğundan, onlar kendilerini bunu yapabildikleri ölçüde "görevini başarıyla yapmış" ve "onlara gereken anlayışı göstermiş" addediyorlar. Belki biraz da bu yüzden "Türk çocuklarının sağlık haklarını ellerinden alan Suriyeli çocuklar", "Türkiye'deki Halk Sağlığı sorunlarını daha da büyüten Suriyeli sığınmacılar" gibi ayrımcı ifadeler toplumsal yaşamın birçok alanında ve kurumunda, medyada olduğu gibi sağlık alanında da sorgulanmaz hale gelerek sıradanlaşıyor ve sosyal medyada yüzlerce kez paylaşılan yazılar gibi gündelik hayat söylemlerinin bir parçası haline geliyor.

Bunu Hannah Arendt'in (2006) deyimiyle "kötülüğün sıradanlığı"na da bağlamak mümkün: Buna göre, toplumun ve devletin kurallarına uyan "normal" ve "iyi" insanların söyledikleri ve yaptıkları, artık her yerde ve her zaman görüldüğü için sıradanlaşarak normal ve kabul edilir hale gelmesine rağmen, –Nazilerin gerçekleştirdiği Yahudi Soykırımı gibi son derece öldürücü ve vahim sonuçları da olabilecek– derin "ben" ve "öteki" ayrımlarını ve bunun üzerine kurulan ayrımcılıklarını; sağlık çalışanlarının Suriyeliler ve onların sağlığı konusundaki anlatımlarında görmek de mümkün. Kötülüğün sıradanlığını aşmak ise tam da bu her yerde karşımıza çıkanı, sıradan ve gündelik olanı sorgulayıp içimizdeki "öteki"lerin yaşam deneyimlerine ve öykülerine gerçek anlamda kulak vermekten, onları kalıplaşmış yargıların ışığında görmek yerine gerçekten anlayabilmekten geçiyor. Ancak o şekilde sağlık çalışanları, Suriyelilerin sağlığını

bir "yük" ya da "külfet" olarak tanımlamak yerine temel bir insan hakkı olarak sağlık çerçevesinde görebilmeyi başarabilirler. Fakat yukarıda da belirttiğim gibi, içinde bulundukları sağlık sistemi ve onlara mesleki eğitimleri ve deneyimleri sırasında benimsettirilen sağlık anlayışı; onların Suriyeliler konusundaki ayrımcı söylemleri pek de sorgulamadan yeniden üretmesine ve Suriyelilerin Türkiye'de sağlık alanında yaşadıkları zorluklar konusunda ancak yüzeysel ve üstünkörü bir farkındalık geliştirmesine sebep oluyor. Bu farkındalık da "kurbanı suçlama"dan ve ayrımcı kalıplara başvurmadan "öteki" hikayesini dinlemeye; yapısal ve sistemsel nedenleriyle birlikte eşitsizlikleri anlamaya; kişilerin eşitsizliklerden nasıl mağdur olduklarını görmeye; ve bu eşitsizliklerle mücadele etmeye ne yazık ki yetmiyor. İşte tam da bu yüzden, eşitsizlikler ve ayrımcılıklar zincirini kırabilmek için, içinde bulundukları sağlık sistemini ve mesleki deneyimlerini şekillendiren sağlık politikalarını ve anlayışını sorgulayabilen ve eleştirebilen sağlık çalışanlarına ihtiyacımız var...

KAYNAKÇA

3rp (2015) *Regional Refugee and Resilience Plan In Response to the Syria Crisis, 2015-2016*, UNHCR-UNDP, <http://www.3rpsyriacrisis.org/the-3rp>.

Acun, Can (2014) "Neo el-Kaide: Irak ve Şam İslam Devleti (IŞİD)", *Seta Perspektif*, 53.

Agos (2015) "Medyada Nefret Söylemi Yüzde 25 Arttı", <http://www.agos.com.tr/tr/yazi/12047/medyada-nefret-soylemi-yuzde-25-artti>.

Arendt, Hannah (2006) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books.

Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (2015) *Temmuz 2015 Raporları*, <http://www.unhcr.org.tr/?content=648> ve <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php>.

Chorev, Nitsan (2012) *The World Health Organization between North and South*, Cornell University Press.

Çetin, Selvet (2012) "Suriyeli Mültecileri Nefret Söylemine Terk Etmek", *Stratejik Düşünce Enstitüsü Bülteni*, 4 Eylül, <http://www.sde.org.tr/tr/authordetail/suriyeli-multecileri-nefret-soylemine-terk-etmek/1147>.

Erdoğan, Murat (2014) "Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal Kabul ve Uyum Araştırması", Hacettepe Üniversitesi, <http://www.hugo.hacettepe.edu.tr/HUGO-RAPOR-TurkiyedekiSuriyeliler.pdf>.

Farmer, Paul vd. (der.) (2013) *Reimagining Global Health: An Introduction*, University of California Press.

Günay, Savan (2015) "Dr. Savan Günay'ın Sosyal Medyada 2 Gün İçerisinde 3 Milyon Kişinin Okuyup Paylaştığı Rekor Yazısı", <http://savangunay.com/haber_detay.asp?haberID=113>.

Kara, Bülent (2012) "Tıptaki Değişimin İnsani Boyutu", İ. Arslanoğlu (der.), *Tıp Bu Değil* içinde, İthaki Yayınları.

Kurutkan, Nurullah (2013) "Meslek Sosyolojisi ve Sağlıkta Dönüşüm Programının Hekimlik Mesleğine Yansımaları", İ. Arslanoğlu (der.), *Tıp Bu Değil 2* içinde, İthaki Yayınları.

Mavikalem (2014) *Suriyeli Göçmenlerle İlgili Alan Araştırmaları*, <http://www.mavikalem.org/causeview/suriyeli-gocmenlerle-ilgili-alan-arastirmalari-2013-2014/>.

Ortega, Alexander vd. (2007), "Health Care Access, Use of Services, and Experiences Among Undocumented Mexicans and Other Latinos", *Arch Intern Med.*, 167(21): 2354-2360.

Poyraz, Mustafa (2014) "Toplumsal Yaşamın Önemli Çelişkilerinden Biri Olarak Dışlanma ve Dışarı Edilme", D. Danış ve İ. Soysüren (der.), *Sınır ve Sınırdışı: Türkiye'de Yabancılar, Göç ve Devlete Disiplinlerarası Bakışlar* içinde, Nota Bene Yayınları.

Rylko-Bauer, Barbara vd. (der.) (2009) *Global Health in Times of Violence*, School for Advanced Research Press.

Simich Laura, Fei Wu ve Sonja Nera (2007) "Status and Health Security: An Exploratory Study of Irregular Immigrants in Toronto", *Canadian Journal of Public Health / Revue Canadienne de Sante Publique*, 98(5): 369-373.

Svenberg, Kristian vd. (2009), "'A Person of Two Countries'. Life and Health in Exile: Somali Refugees in Sweden", *Anthropology&Medicine*, 16(3): 279-291.

The Telegraph (2014) < http://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/middleeast/iraq/10903079/Iraq-crisis-The-rise-of-IS-the-worlds-richest-terror-group-in-60-seconds.html>.

Willen, Sarah S. (2011) "Do 'Illegal' Im/migrants Have a Right to Health? Engaging Ethical Theory as Social Practice at a Tel Aviv Open Clinic", *Medical Anthropology Quarterly*, 25(3): 303-330.

Son dönem Osmanlı İstanbul'unda kent yoksulluğu: Balmumcu Çiftliği örneği*

*Egemen Yılgür***

Özet: 19. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'un çeşitli bölgelerinde kaybedilen Balkan toprakları ve Anadolu'dan gelen aileler tarafından yoksul yerleşimleri inşa edilmeye başlanır. Teşvikiye, Nişantaşı, Şişli, Fulya, Ihlamur, Dikilitaş, Balmumcu gibi farklı semtlerden parçaların içinde yer aldığı Balmumcu Çiftliği arazisi bu yerleşimlerin en önemli örneklerinden birini oluşturmaktadır. 1888 yılında Osmanlı devlet görevlileri tarafından yürütülen bir araştırma sonucunda bölgede yaşayan ailelerle ilgili çeşitli bilgileri içeren bir defter hazırlanmıştır. Bu makalede yer alan bilgilere defterin okunması sonucu ulaşılmış, veriler Osmanlı Imparatorluğu'nda kapitalist ilişkilerin gelişiminin mekânsal yansımaları bağlamında analiz edilmiştir.

Anahtar sözcükler: Yoksulluk, Balmumcu Çiftliği, kent sosyolojisi, sosyal tarih

19. yüzyıl Osmanlı toplumu için önemli değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Toplumsal yaşamın farklı düzeylerinde gözlemlenebilen bu değişimlere özellikle kent mekânında meydana gelen büyük alt üst oluşlar eşlik eder. Bu genel sürecin bir parçası olarak Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan coğrafyasında kaybettiği topraklardan ayrılarak başkente sığınan yoksul muhacirler ve çeşitli nedenlerle yaşadıkları bölgeleri terk ederek İstanbul'a gelen Anadolulu aileler giderek artan bir hızla İstanbul'un merkez ve çevre bölgelerinde yeni yerleşim alanları oluşturmuşlardır.

Günümüzde büyük ölçüde farklı sosyolojik özellikler gösteren Dikilitaş, Fulya, Beşiktaş, Balmumcu, Teşvikiye ve Nişantaşı gibi çeşitli semtlerden parçala-

(*) Değerli hocam Burak Onaran'a hem Osmanlıca okuma konusunda kendimi geliştirmem için bana verdiği destek, hem de makalenin hazırlanma sürecindeki katkıları için teşekkür ediyorum. Onun dostluğu ve rehberliği olmasaydı bu çalışmanın ortaya çıkması hiçbir biçimde mümkün olmayacaktı.

(**) Yrd. Doç. Dr. Nişantaşı Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Sosyal Hizmet bölümü e-mail: tegemen1523@yahoo.com,

rı içine alan Balmumcu Çiftliği, 19. yüzyıl Osmanlı İstanbulu'nda ortaya çıkan yeni yoksul yerleşimleri arasında yer almaktadır. Bu bölgelerde söz konusu zaman aralığında biçimlenen yoksulluğun izleri kısmen günümüzde dahi izlenebilmektedir. Buna karşılık bu bölge ile ilgili yapılmış çok az çalışma vardır ve Balmumcu Çiftliği'ndeki yoksul yerleşimlerinin kuruluş süreci hemen hiç bilinmemektedir. Bu makalede, Balmumcu Çiftliği sınırları içerisinde olup Nişantaşı Teneke Mahallesi, Yol Altı Barakalar Sokak, Dikilitaş Muhacir Mahallesi gibi özel adlarla anılan çok sayıda yoksul yerleşiminin ilk kuruluş dönemini yansıtan bir kayıt defteri ve bu defterden edinilen veriler yoksul yerleşimleri yazınının genel tartışmaları ekseninde ele alınmaktadır.[1]

Söz konusu defter 19. yüzyılda gelişmeye başlayan Osmanlı istatistik geleneğinin bir halkası olarak ele alınabilir. Bu gelenek II. Mahmut döneminde, 1829 İstanbul Nüfus Sayımı ile başlamıştır (Bingöl, 2004: 45). Daha sonra 1830'da Anadolu ve Rumeli'yi kapsayan bir başka nüfus sayım gerçekleştirilmiştir. Sayımın öncelikli amacı askerlik ve vergi ile ilgili konularda nüfusun yapısının ortaya çıkartılmasıdır (Bingöl, 2001: 60). 1844 yılında aynı şekilde ve benzer kaygılarla bir başka genel nüfus sayımı daha gerçekleştirilecektir (Elibol, 2007: 153). Söz konusu genel sayımların haricinde özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezine yönelen göçmenlerle ilgili kayıtlar tutulmaya başlanmıştır. Bunlardan kimileri belli bölgelerdeki göçmen yerleşimlerinin sakinleri hakkında bilgiler içeren özel amaçlı istatistikler olarak görülebilir. Bu çalışma kapsamında incelemeye tabi tutulan defter, özel olarak Balmumcu Çiftliği arazisine odaklanması itibarı ile söz konusu çalışmaları örneklemektedir. Bununla birlikte sadece göçmenleri değil, göçmenlerle benzer şartlarda yaşayan Anadolulu aileleri de inceleme nesnesi olarak ele alması onu özel bir konuma yerleştirmektedir. Bu haliyle defter, kent yoksulluğunun erken biçimlerini yansıtan ilk kayıtlardan biri olarak son derece büyük bir önem taşımaktadır.

Defterin hazırlanmasında etkili olan en önemli güdüleyici ele aldığı arazinin özel durumu olmuştur. Balmumcu Çiftliği Hazine-i Hassa'ya ait bir arazidir.[2] Arazi II. Abdülhamid döneminde, sultanın kardeşi Şehzade Kemaleddin Efendi'ye devredilmiştir. Bölgenin sarayla olan ilişkisi idarenin buradaki yerleşimler konusunda hassas davranılmasını gerekli kılmıştır. Bu nedenle gerek döne-

1 Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA). Y. PRK. M. Dosya No: 3 Gömlek No: 3818 20 Eylül 1304 (2 Ekim 1888).

2 Tanzimat'la birlikte kurulan Hazine-i Hassa padişaha ait gelirlerin toplandığı, padişahça yapılan harcamaların ve saraya ait bütün masrafların ödendiği bir hazinedir. Erken dönemlerde padişahın şahsi masraflarının karşılanması için kurulan Ceyb-i Hümayun hazinesi yerine ilk olarak 14 Ağustos 1846 tarihinde Hazine-i Hassa tabiri kullanılmaya başlanmış ve 15 Haziran 1847'de kurumun adı resmen Hazine-i Hassa olarak değiştirilmiştir. Tanzimat döneminde Ceyb-i Hümayun'un sadece adı değil yapısı da önemli ölçüde değiştirilmiştir (Terzi, 2000: 19-21). Pakalın Hazine-i Hassa'nın kuruluşunda Batı saraylarının örnek alınmış olabileceğinin altını çizer (Pakalın, M. Z, 1971: 787).

min büyük savaşlarının ardından imparatorluğun Balkanlarda kaybedilen topraklarından gerekse de çeşitli nedenlerle Anadolu'dan gelen göçmenler tarafından bölgede kurulan yoksul yerleşimleri, 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı'nı izleyen dönemde belirgin bir görünürlük kazanmalarıyla birlikte idarenin dikkatini çekmiş ve araştırma konusu yapılmıştır.

Balmumcu Çiftliği'ndeki konut dokusunun dikkati çekecek derecede yoğunlaşması üzerine idare olası bir istimlak faaliyeti öncesi memurlarından bölgede yaşayan aileler hakkında kapsamlı bir araştırma yapmasını istemiştir. Muhacirler ve diğer yoksul hanelerden oluşan halkın araştırılması için verilen 30 Eylül 1886 (18 Eylül 1302) tarihli sözlü emrin sonucunda yapılan araştırma 1888 yılında tamamlanmış ve Şehzade Kemaleddin Efendi'nin kontrolünde bulunan arazide "seksen iki hane ve baraka sakini" bulunduğu anlaşılmıştır.[3] Araştırmanın sonuçları her bir hane için detaylı bilgilerin yer aldığı bir defter şeklinde kaydedilmiş ve bu kayıtlar memurlarca idari amirlerine teslim edilmiştir.

Balmumcu Çiftliği ile ilgili bilgilerin yer aldığı defterde hane üyelerinin bağlı bulunduğu hane reisinin adları ve hane nüfusları yer almaktadır. Hane kayıtlarının önemli bir bölümünde hane reisinin ilgili bölgeye ne zaman geldiği, arazisinin büyüklüğü ve arazisini kimden kiraladığı ya da satın aldığı, mesleği, bölgeye yerleştikten sonra başka herhangi bir yere gidip gitmediği gibi detaylar yer almaktadır. Kayıtlar incelendiğinde verilerin belli bir sıraya göre girildiği anlaşılmaktadır. Birbirleriyle bağlantılı ya da mekânsal olarak birbirini izleyen haneler arka arkaya yazılmışlardır. Her halükarda defteri hazırlayanların bölgeye yerleşmiş tüm muhacirlerin ve Anadolu kaynaklı göçmenlerin kayıt altına alındığına dair iddiası belgeyi son derece kritik bir kaynak durumuna getirmektedir.

Belgedeki verilerin analizi Balmumcu Çiftliği'ndeki yoksul yerleşimlerinin kuruluş döneminde belirleyici olan farklı nüfus gruplarının tespitini mümkün kılmaktadır. Saray-konak ve çeşitli devlet kurumlarında çalışan alt düzey görevliler, küçük toprak sahibi tarımcı haneler, arabacılar ve muhtemelen peripatetik[4] kökenli sık dokulu bir topluluk olan Lofçalı hamallar Balmumcu Çiftli-

3 Defterde 83 kayıt vardır. Muhtemelen orijinal belgede bir yazım hatası yapılmıştır.

4 Sosyal bilim yazınında yakın dönemde kullanılmaya başlayan peripatetik kavramı genel olarak geçimlerini çeşitli zanaat ve hizmetlerin sunumu üzerinden sağlayan, endogamik ve mekânsal hareketlilik seviyeleri komşularından daha yüksek olan toplulukları tarif etmek için kullanılan bir ifadedir. Konuyla ilgili temel bir kaynak olarak: (Berland ve Rao, 2004). Diğer taraftan bu tanım peripatetik grupların daha ziyade kapitalist ilişkilerin yaygınlaşması ile bağlantılı dönüşüm sürecinden önceki toplumsal yapılarını tarif etmektedir. Sanayi ürünleri ve geçmişte peripatetik gruplarca sunulan çeşitli hizmetleri karşılayan kapitalist kurumların gelişimi peripatetik gruplarca sunulan zanaat ürünü ve hizmetlere dönük talebi ortadan kaldırdığından peripatetik gruplar farklı geçim stratejileri geliştirmişlerdir. Bu noktadan itibaren farklılaşan toplumsal yapılarıyla peripatetik grupları geç-peripatetik gruplar olarak adlandırmak daha doğru olacaktır (Yılgür, 2014: 67-153). Bu makalede Lofçalı hamallar grubu ile ilgili tartışma yürütülürken peripatetik adlandırmasının kullanılması bilinçli bir seçimdir. Bu grubun dilleri ya da folklorik özellikleri gibi doğrudan doğruya etnik aidiyetlerini yansıtan bilgiler eldeki malzeme çerçevesinde ulaşılabilir değildir. Aynı şekilde geldikleri bölge de doğrudan doğruya herhangi bir etnik grupla özdeşleşmemiştir. Dolayısıyla onların Romanlar, Arnavutlar ya da Boşnaklar gibi

ği'nin kurucu nüfus gruplarıdır. Bu grupların mensupları sahip oldukları farklı habituslar[5] ve kültürel[6]-sosyal[7]-ekonomik sermaye bileşimleri ile büyük alt üst oluşların yaşandığı bir toplumda yerlerini bulmaya, bireysel ve toplumsal varlıklarını yeniden üretmeye çalışmışlardır.

Sonuç itibarıyla bu makalede inceleme konusu yapılan defterde bulunan verilerin başka kaynaklarda yer alan bilgilerle karşılaştırılması yoluyla söz konusu toplumsal dokuların hem birbirleriyle hem de içinde bulundukları genel toplumsal evrenle etkileşimleri ve yaşadıkları mekânsal birimlerde yoksulluğun nasıl maddeleştiği tartışma konusu yapılmıştır.

Yoksul yerleşimleri yazını ve farklı yoksulluk biçimleri

Balmumcu Çiftliği örneği üzerinden burada geliştirilmeye çalışılan tartışma nöbetleşe yoksulluk, varoş yoksulluğu, teneke mahalle yoksulluğu, zincirleme göç ve kitlesel göç gibi kritik kavramların üretildiği bir yazına dayanmaktadır. Büyük ölçüde saha çalışmaları üzerinde temellendirilmiş bu yazın alanı, Türkiye'de kent yoksulluğu olgusunun hem tarihsel hem de güncel boyutlarıyla analitik bir biçimde tartışılabilmesine önemli katkılar sunmuştur. Çalışmanın doğrudan doğruya Balmumcu Çiftliği ile ilgili bulgularının ele alınmasından önce,

Balkan halklarından herhangi birine aidiyetleri ile ilgili kesin bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Buna karşılık bu grubun meslekleri ve meslekleri ile kurdukları ilişki, oluşturdukları konut dokusunun özgün yapısı gibi sosyolojik unsurlar onların peripatetik gruplarla ilişkilendirilebileceği yönünde güçlü bir kanaat uyandırmaktadır. Diğer taraftan Lofçalı hamallar grubunu Balmumcu Çiftliği'nde yaşamakta olan diğer nüfus gruplarından ayıran en önemli nokta söz konusu sosyolojik özellikleridir. Bu özelliklerin anlamlandırılması noktasında peripatetik konseptinin kullanımı son derece belirgin bir önem taşımaktadır.

5 Bourdieu tarafından kullanıldığı biçimiyle habitus konumlar ve tutumlar arasındaki uyumu sağlamaktadır. Dönüştürülebilir bir eğilimler sistemi olan habitus aktörleri alan konumları ile aynı hizaya getirmektedir (Swartz, 2015: 61). *"Habitus, bir konumun içkin ve bağıntısal özelliklerini birlikçi bir yaşam stilinde, yani insanların, malların/varlıkların, pratiklerin tercihindeki birlikçi bir bütünde dile getiren can verici ve birleştirici kökendir"* (Bourdieu, 1995: 23).

6 Bourdieu'nun kullanım biçiminde kültürel sermaye somutlaşmış, nesneleşmiş ve kurumlaşmış olmak üzere üç farklı biçimde ortaya çıkabilir. Bu bağlamda yazara göre kültürel sermayeyi bilgi sermayesi olarak adlandırmak mümkündür (Bourdieu, P. ve Wacquant, L., 2014: 108). Kültürel sermayenin bu biçimde tanımlanması formel eğitim kurumlarında ve aile içi eğitimle sunulan yaygın kültürel sermaye biçiminden farklı olarak, tek tek özel toplulukların temel faaliyetleri çerçevesinde işlevsel hale getirdikleri aktarılabilir bilgilerin de kültürel sermaye olarak ele alınabileceği tartışmaların yürütülmesine imkan verir. Bourdieu'nun kavramın bu biçimde kullanılması noktasında net bir tavrı olmaması çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Özellikle alt kültürler bağlamında kültürel sermaye kavramının nasıl ele alınabileceği tartışmalı bir meseledir. Bu konudaki tartışmalar ve alt kültürel sermaye kavramı için önemli bir kaynak: (Threadgold, 2012: 53-64). Bu metinde özellikle arabacılar, saray-konak çalışanları ağı ve tarımcılar örneğinde kültürel sermaye dar anlamda yüksek kültür ürünlerine hakimiyet olarak değil, spesifik olarak farklı alanlarda işlevsel olan bilgi sermayesi biçiminde kullanılmaktadır. Bu şekilde, özel alanlarda faillerin alanın temel faaliyetlerine ilişkin biriktirdiği bilgiler, toplumsal güzergâhta ilerlerken kullandıkları özgün kozlar olarak ele alınabilmekte, bunların spesifik olarak alan faaliyetlerine katılımı belirledikleri vurgulanmaktadır.

7 Sosyal sermaye bireyin ya da grubun bir ilişkiler ağına, şu veya bu düzeyde kurumlaşmış tanımalara sahip olması sayesinde elde ettiği kaynak ve imkânlara karşılık gelmektedir (Bourdieu P. ve Wacquant, L., 2014: 118).

metinde kullanılan temel kavramlara ve bunların üretildiği yazına değinilmesi bu çerçevede gerekli görülmüştür.

Yoksul yerleşimlerini konu alan söz konusu araştırmaların kimi öncü örnekleri alanla çeşitli gerekçelerle ilgilenen bürokrat ve uzmanların elinden çıkmış araştırma raporlarıdır. Bunlar arasında Üsküdar Kaymakamı Münir Güney'in kaleme aldığı 1960'ların Üsküdar gecekonduları ile ilgili rapor, alandaki çeşitliliği yansıtması itibarı ile özel bir önem taşımaktadır. Güney daha önce hazırlanmış bir başka çalışma olan Mimar Cevat Erbel'in[8] raporuna atıfla İstanbul gecekondularının ilk gelişme aşamasında "teneke mahallelerin" ön plana çıktığını ifade eder (Güney, 1964: 20). Çalışmasını yürüttüğü Üsküdar'da ise gecekondular yeknesak bir yapıya sahip değillerdir. Çengelköy-Taşocakları gibi kimi bölgelerde gecekondular geniş bahçeli, göreli iyi durumda olan konutlardır. Sahipleri ağırlıklı olarak 1950 sonrası bölgeye gelmişlerdir. Buna karşılık Selamsız Mahallesi'ndeki gecekondular tam bir mahrumiyet alanı durumundadır. "Teneke, tahta ve yığmalardan" ibaret olan 200'ün üzerindeki gecekonduda çok derin bir yoksulluk yaşanmaktadır. Güney diğer gecekondu bölgelerinin sakinleri ile ilgili herhangi bir köken bilgisi belirtmezken Selamsız gecekondularında yaşayanların büyük bölümünün "Kıpti" olduklarını vurgulamaktadır (Güney, 1964: 37-39).

Yakın dönemlerde yoksulluk çalışmaları alanında ön plana çıkan metinlerin çoğu, Güney'in Çengelköy-Taşocakları gibi bölgelerde karşılaştığı 1950 sonrası kentlere yönelen göçün sonucu olarak ortaya çıkan yoksulluk biçimini konu almaktadır. Ümraniye çalışmasında Erder, büyük kentlere göç ederek formel ve enformel sektörün özgün bir biçimde harmanlandığı karmaşık bir iş piyasası ile karşılaşan grupların hangi kanalları kullanarak hangi süreçlere dahil olabildiğini sorgulamaktadır (Erder, 2001: 17). Erder'in çalışmasında ulaşılan veriler Ümraniye örneğinde zincirleme göç olgusunun belirleyici olduğunu göstermektedir. Bu tip göçte öncelikle belirli aile bireyleri kente gelmekte, iş ve ev sorununun çözülmesinin ardından ailelerini yanlarına alarak ya da kentte aile kurarak göç sürecini devam ettirmektedirler (Erder, 2001: 196-197). Kente yerleşen aileler hemşerilik ve çeşitli cemaat ilişkileri içerisindeki konumlarına göre tabakalaşmaktadır. Kimileri iş ve konut piyasasındaki olanaklardan yararlanarak, yerel siyasi ağların sağladığı çeşitli avantajları kullanarak belli bir sermaye birikimi yapmaktadır. Kimileri güvenceli bir iş ve sahip oldukları konutla yetinen izole haneler olarak kalmayı tercih etmektedir. Son olarak enformel dayanışma ağlarının seçici yapısı nedeniyle dışarıda kalan kimi aileler ise yoksullaşmaktadır (Erder, 2001: 292-296). Alana bir başka önemli katkı olarak görülebilecek olan Işık ve Pınarcıoğlu'nun Sultanbeyli çalışmasında ise yazarlar nöbetleşe yoksulluk kavramı geliştirilmektedir. Nöbetleşe yoksulluk, 1980 sonrasının zor şartlarında yoksullar arasında kurulan eşitsiz bir ortaklıktır. Arsa ve konut piyasasında kurulan ilişkilere dayanan, iş piyasasında kurulan ve sıkça hemşerilik teme-

8 Henüz söz konusu rapora ulaşmak mümkün olmamıştır.

linde yükselen ilişkilere eklemlenen bu ortaklık içerisinde yaratılan getiri eşitsiz dağıtılmakta, bu eşitsiz dağıtımın üzerinde belli politik ilişkiler yükselmektedir (Pınarcıoğlu ve Işık, 2003: 39). Yerel kaynaklardan beslenen ilişki ağlarına yaslanan yoksullar muhtelif yaşama stratejileri geliştirmektedir. Bu stratejilerin uygulanmasını mümkün kılan daha sonra gelen göçmenler olmakta ve bir bakıma yoksulluk sonradan gelenlere devredilmektedir. Yoksullar, kendi yoksulluklarını devredebilecekleri bir kesim bularak yoksulluktan kurtulabilmektedir (Pınarcıoğlu ve Işık, 2003: 49).

Zincirleme göç ve çeşitli ilişki ağları üzerinden kurulan "dinamik" yoksul yerleşimleri ile ilgili çalışmalar esas olarak 1950 sonrası kırsal bölgelerden kentlere yönelen göçün ürünleri olan mahallelere odaklansa da söz konusu mekanizmaların oldukça köklü bir tarihi bulunmaktadır. Behar'ın "Kasap İlyas Mahallesi" ile ilgili çalışması bu mekanizmaların son dönem Osmanlı İstanbulu'na kadar uzanan köklerini anlamamıza imkân tanımaktadır. Kasap İlyas Mahallesi'nin gelişimi çok büyük ölçüde zincirleme göç mekanizmasının işleyişini örneklemektedir. Anadolu'dan gelen genç erkekler, daha önceden şehre gelmiş yakınları tarafından karşılanmakta, hemşerileri kente yerleşmeleri için onlara yardımcı olmaktadır (2003: 96). Kasap İlyas Mahallesi'nin nüfusu farklı bölgelerden gelmiş olsa da 1885 sayım sonuçları mahalle nüfusunun önemli bir bölümünün Arapkir kökenli olduğunu ortaya koymaktadır (Behar, 2003: 97). Mahalle içerisinde Arapkirlilerin belirgin bir ağırlık oluşturdukları bölge Ispanakçı Viranesi adıyla bilinmektedir (2003: 98). Bölgenin adı aynı zamanda Arapkirlileri zincirleme göç mekanizması içerisinde mahalleye taşıyan bir ağ sisteminin varlığını da ortaya koymaktadır. Arapkirli göçmenlerin yerleşim alanı 18. yüzyılın ikinci yarısında, bir dönem Arapkir'i de içine alan bir bölgede görev yapan Ispanakçızade Mustafa Paşa'nın konağının çevresinde kurulmuştur. Paşa görevi sırasında çeşitli işlerin yerine getirilmesi için etrafına Arapkirlilerden oluşan bir mahiyet toplamış, bu kişiler daha sonra da Paşa ile bağlarını koparmamış, İstanbul'a gelerek Paşa'nın konağının etrafında yeni bir yerleşim oluşturmuşlardır. 1782 yılında çıkan yangında konak yanmış ve Paşa'nın ailesi mahalleden taşınmıştır. Buna karşılık Arapkirlilerin çekirdeğini oluşturduğu yerleşim varlığını sürdürmeye devam edecektir (2003: 102-103).

Yakın dönemde "Nişantaşı Teneke Mahallesi" örneğine odaklanan bir başka çalışmada ise Güney'in raporunda Selamsız mahallesi üzerinden tartışılan yoksulluk halinin modellenmesine gayret gösterilmiştir. Teneke mahalle yoksulluğu olarak adlandırılan bu yoksulluk hali her şeyden önce temel ihtiyaçların karşılanmasında ortaya çıkan daha kati bir mağduriyeti tarif etmektedir. Temel gıda maddelerine erişme sorunu ortaya çıktığında atık maddenin gıda olarak tüketilmesi ya da konut imalinde yaygın inşaat malzemeleri yerine teneke gibi farklı amaçla üretilmiş nesnelerin kullanılması bu yoksulluk halinde son derece yaygındır. Nitekim teneke mahalle yoksulluğuna adını veren de tenekenin in-

şaat ya da onarım malzemesi olarak kullanıldığı konutlar olmaktadır. Yoksulluğun daha kalıcı ve dirençli bir görünüm sergilediği teneke mahalle yoksulluğunda mekân parçası genellikle ana akım toplumsal süreçlerde negatif bir biçimde ele alınan algılarla özdeşleşmektedir. Nişantaşı Teneke Mahallesi örneğinde bu negatif algı "Çingenelik" olmuştur (Yılgür, 2012: 138-141).[9]

İstanbul Hacı Hüsrev Mahallesi, İstanbul Selamsız, İstanbul Hacı Hüsrev Mahallesi ya da Ankara İsmet Paşa Mahallesi gibi teneke mahalle yoksulluğunu örnekleyen başka alanlarda da hangi etnik kökenden gelirse gelsin bütün mekân sakinlerini etkileyen ve mekânı kuşatan "Çingenelik" algısının mevcudiyeti tesadüfi bir durum değildir. Zira teneke mahalle yerleşimlerinin çekirdeğinde genellikle, geleneksel mesleklerini gelişen kapitalist ilişkilerin sonucunda kaybeden peripatetik kökenli grupların oluşturduğu bir geç-peripatetik yerleşimi bulunmaktadır. Esas olarak peripatetik kökenli grupları dışarıdan tasnif etmekte kullanılan "Çingene" adlandırması bu yerleşim birimlerini kuşatmakta, daha sonra bölgeye çeşitli nedenlerle yerleşen başka gruplar da bir "Çingene Mahallesinde" oturuyor olmaları ile bağlantılı olarak "Çingenelere" dönük önyargılarla mücadele etmek zorunda kalabilmektedirler (Yılgür, 2014: 67-143).

Geç-peripatetik[10] grupların merkezinde yer aldığı yoksul yerleşimlerinin zincirleme göç ve çeşitli kent içi ilişki ağlarının dâhil olduğu mekanizmaların devreye girdiği "dinamik" gecekondu yoksulluğundan farklı bir görünüm arz etmeleri bir başka açıdan da son derece anlaşılır görünmektedir. Zira geleneksel olarak büyük ölçüde aileleriyle göç eden topluluklar olan peripatetik gruplar, mesleklerini yitirmelerinin ardından yeni yerleşim bölgelerine aile toplulukları halinde yerleşmektedirler. Özellikle soy-klan-kabile tipi toplumsal ilişkilerini koruyan geç-peripatetik gruplar oldukça kalabalık bir yerleşimci grubu oluşturmaktadır. (Yılgür, 2014: 81-117). Hal böyle olunca zincirleme göç mekanizmasının sağladığı kademeli kente yerleşme ve kırla bağlantılı entegrasyon olanaklarından yoksul kalan geç-peripatetik topluluklar küçük ölçekli bir kitlesel göç halinin yaygın örneği konumunda olmaktadırlar. "Çingene" kimliğine dönük önyargıların baskısı söz konusu maddi altyapı ile birleştiğinde ortaya teneke mahalle yoksulluğunun bildik manzaraları çıkmaktadır.

9 Mekânın negatif algılarla özdeşleşmesi olgusu büyük ölçüde Wacquant'ın Amerika'daki büyük siyah gettoları ve Fransız banliyöleri özelinde geliştirdiği mekânsal damgalama fenomeni ile benzer bir mekanizmanın sonucunda ortaya çıkmaktadır (Wacquant, 2007: 16-22). Öte yandan söz konusu mekân parçalarında mekânın damgalanması gelişmiş kapitalist metropollerde ortaya çıkan post-endüstriyel topluma özgü şartlarla bağlantılıyken teneke mahalle yoksulluğu çok daha köklü bir sosyal olgu olarak görülmelidir.

10 Kısa süre önce yayınlanan bir başka çalışmada prekapitalist toplumsal dokular olarak peripatetik toplulukların kapitalist toplumda geliştirdikleri mekânsal stratejiler hakkında bir tartışma geliştirilmiş, İstanbul örneğinde bu durumun hangi dinamiklerle şekillendiği tartışma konusu yapılmıştır. Çalışmada tartışılan verilere göre peripatetik gruplar kapitalist ilişkilerin gelişiminin getirdiği zorunlu değişimle birlikte İstanbul kent mekânına yerleşerek geliştirdikleri muhtelif stratejilerle ayakta kalmayı başarmakta, bir yandan sosyal grup olarak kendi varlıklarını yeniden üretirken diğer taraftan kapitalist ilişkilerin gerekliliklerine uyum sağlamaktadırlar (Yılgür, 2014: 189-213).

Teneke mahalle yoksulluğu sınıflandırmasının geliştirildiği yukarıda zikredilen Nişantaşı Teneke Mahallesi çalışması kent yoksulluğu yazınının sistemli bir biçimde üzerine gitmediği bir alanı tartışma konusu yapmasına rağmen söz konusu çalışmada, mahallenin monografisi kullanılan kaynakların sözlü tarih ve Cumhuriyet döneminde yayınlanmış metinlerle sınırlı oluşu nedeniyle yeterince derinleşememiştir. Buna bağlı olarak Nişantaşı Teneke Mahallesi'nin özgün konut dokusunu oluşturan Balkan kökenli nüfusla ilgili doyurucu bilgilere bu nedenle ulaşılamamıştır. Sözlü tarih yöntemiyle ancak ilk kurucu grubun ardından yaklaşık on yıl sonra mahalleye yerleşen ikinci bir Balkan kökenli nüfusa ulaşılabilmekte, bu ise mahallenin çekirdeğini oluşturmaları itibarıyla son derece kritik bir önem taşıyan ana grupla ilgili bir tartışma yürütülebilmesi için yeterli olmamaktadır.

Balmumcu Çiftliği ile ilgili olarak bu çalışmada incelemeye tabi tutulacak olan defter iki nedenle yukarıda özetlemeye çalıştığımız yoksulluk yazınının derinleşmesine katkı sunabilecektir. İlk olarak Nişantaşı Teneke Mahallesi'ni de içinde barındıran, Balmumcu Çiftliği çok sayıda farklı yoksul yerleşimine ev sahipliği yapmaktadır. 19. yüzyılın ikinci yarısında hazırlanan defter henüz ilk kuruluş aşamasında bu farklı yoksul yerleşimlerinin genel özellikleri ve söz konusu yerleşimlerin kurucu nüfusları hakkında isim, meslek, köken ve hane nüfusu gibi detayları da içeren son derece doyurucu bilgiler vermektedir. Bu durum en azından Nişantaşı Teneke Mahallesi örneğinde sözlü tarih ve diğer kaynaklarla tespit edilemeyen kurucu grubun analiz edilebilmesine imkân vermektedir. Daha önce sözlü tarih benzeri yöntemlerle geç dönemleri incelenen bölgenin kuruluş sürecinin defterdeki bilgiler üzerinden değerlendirmeye alınması, İstanbul'da kent yoksulluğu olgusunun bu mahalle üzerinden geniş bir tarihsel perspektif içerisinde tartışılmasını mümkün kılacaktır. Daha genel olaraksa Balmumcu Çiftliği arazisi üzerinde 20. yüzyılın büyük bölümü boyunca varlığını koruyacak olan Dikilitaş, Topağacı, Yol Altı Barakalar, Fulya gibi diğer yoksul yerleşimlerinin de tarihi yazılmamıştır. Bu makalede paylaşılacak olan veriler devam etmekte olan ve tüm bu bölgelerin kuruluş süreçlerine ışık tutacak yerel tarih çalışmamızın ilk adımı ve kurucu nüfus gruplarının sosyolojik özellikleriyle birlikte tespit edilmesine yönelik öncü bir girişim olarak görülebilir.

Balmumcu Çiftliği: Tarihsel arka plan ve sınırlar

19. yüzyıl İstanbul'un dünya sistemi içerisindeki yerinin değiştiği bir dönem olmuştur. Eldem bu süreçte İstanbul'un rolünün yeniden tanımlandığını, "siyasi kontrol ve hegemonya" görevini sürdürmesinin yanı sıra "kendi periferisini kapitalist dünya sistemine" eklemlemeye başladığının altını çizer (2010: 242). 18 ve özellikle 19. yüzyılda kentin mekânsal ve toplumsal yapısında gerçekleşen büyük dönüşümler kısmen doğrudan kısmen de dolaylı biçimlerde bu arka planla ilişkilidirler.

19. yüzyıl İstanbulu'nda yaşanan değişiklikler arasında nüfus yapısındaki farklılaşma ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Kentin 1844 yılında 391.000 olan nüfusu 1886 yılında 851.527'ye çıkar. Nüfus artışını belirleyen iki temel dinamik bulunmaktadır. Birincisi Balkanlar ve Kafkaslarda yaşanmakta olan siyasal kargaşanın tesiriyle İstanbul'a gelen göçmen kitleleridir (Çelik, 1993: 37-38-39). 1774 Küçük Kaynarca Anlaşması ile başlayıp 1853 Kırım Savaşı'na kadar devam eden dönemde ülkeye çok sayıda Tatar-Nogay Muhaciri girer. 1853 Kırım Savaşı ve 1859'da Şeyh Şamil'in teslim olmasını izleyen dönemde bir başka göç dalgası başlar. Bu dönemde de ağırlıklı olarak Kafkaslardan kaynaklanan bir göç söz konusudur. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından gelişen son göç dalgası ise ağırlıklı olarak Balkanlardan hareket eden bir nüfus kitlesinin yer değiştirmesi şeklinde gerçekleşmektedir (Paşaoğlu, 2013: 348-349). 1881 tarihli bir belgeye göre Abdülaziz ve Abdülmecid dönemlerinde İstanbul'a 837 Tatar ve Nogay, 444 Dağıstan ve 254 Çerkez göçmeni gelmiştir. 93 Harbi'nden belgenin hazırlandığı tarihe kadar ise 5319 Tatar-Nogay, 60 Dağıstan, 534 Çerkez, 167 Musevi, 987 Arnavut ve Boşnak, 651 Batum, 23 Sohum ve 25978 Rumeli göçmeninin İstanbul'a geldiği ifade edilmektedir (Paşaoğlu, 2013: 360). İpek İstanbul'a gelen muhacirler yerleştirilmesi sürecinde yaşananları oldukça detaylı bir biçimde aktarmaktadır. Buna göre 31 Ocak 1878'de barış anlaşmasının imzalanmasının ardından göçmenlerin gelmeye devam etmesi üzerine göçmenlerin bir kısmının taşraya sevk edilmesi kararlaştırılmıştır (İpek, 1999: 57). Şehre gelen göçmenler öncelikle cami, tekke, mescit, medrese gibi yerlere geçici olarak yerleştirilmişlerdir (İpek, 1999: 58). Göçmenlerin yerleşimi ve hayatlarını sürdürebilmeleri için gerekli desteğin sağlanması amacıyla çeşitli komisyonlar kurulmuş ve mümkün olduğunca İstanbul'daki göçmen sayısının azaltılmasına gayret gösterilmiştir (İpek, 1999: 68-78). Sonraki bölümlerde detaylı bir biçimde ele alınacağı üzere Balmumcu Çiftliği arazisindeki yoksul yerleşimlerini kuranların büyük bölümü bu sürecin sonunda İstanbul'da kalan göçmen aileleridir.

Söz konusu dönemde İstanbul'un nüfus artışına etki eden ikinci olgu imparatorluğun yaşadığı kapitalist ilişkilerle bütünleşme sürecinin avantajlarından yararlanmak isteyen çok sayıda yabancı girişimcinin bu dönemde İstanbul'a yerleşmesi olmuştur. 1840 ve 1900 tarihleri arasında yaklaşık 100.000 yabancı şehre göç etmiştir (Çelik, 1993: 37-38-39). Yabancı nüfus ağırlıklı olarak Galata civarında yoğunlaşmaktayken, tarihi yarımadada Müslümanlar belirgin bir yoğunluğa sahiplerdir (1993: 37-38-39).

Bu dönemde Batılı tüccarların ve genellikle onlarla ortaklık ilişkileri içerisindeki yerli nüfusun yoğunlaştığı Galata ve Pera, bu nüfus yapısının beklenti ve ihtiyaçlarına uygun bir "modernleşme" sürecinin içerisine girecektir. Diğer taraftan tarihi yarımadanın dışında Tophane, Kasımpaşa ve Galata'nın Müslüman nüfusun ağırlıkta olduğu mahalleleri "modern semtlerin" yanı başındaki "egzotizm adaları" olarak kalmaktadırlar (Eldem, 2012: 245). Anadolu yakasında

Moda ve Kadıköy yine bu tipte bir dönüşümüm yaşandığı "modern semtleri" örneklemektedir (Eldem, 2012: 245). Onaran Pera-Galata civarında gelişen yeni yerleşimin Paris, Londra ve Venedik etkisine daha çok açık olduğunu vurgular. Asya-Anadolu ticaret yolları ve kervan ticaretinin İstanbul'a giriş kapısı olan Üsküdar (2002: 21) ise bu etkinin büyük ölçüde dışında kalmıştır (2002: 56). Diğer taraftan bu ifadeler şehrin Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu bölgelerinin büsbütün değişime kapalı olduğu şeklinde anlaşılmamalıdır. Baruh, Hoca Paşa yangınının ardından eski İstanbul'da da kimi kentsel değişikliklerin gündeme getirildiğinin altını çizmektedir. Bu dönemde özellikle altyapı alanında son derece kapsamlı düzenlemeler yapılmış, yerel nüfusun ihtiyaçlarına uygun bir değişime gidilmiştir (Baruh, 2009: 106). Yazar Pera ve Galata'da olduğu gibi İstanbul'da da, farklı görünümler altında olsa da şehri "modern" kılan bir dönüşüm sürecinin yaşandığını ifade etmektedir (Baruh, 2009: 148).

İstanbul kent dokusunun dönüşümünde etkili olan bir diğer faktör siyasal elitlerin yer değiştirmesidir. Bu yer değiştirme eğiliminin başlangıcı 17 ve 18. yüzyıllara kadar gitmektedir. Haliç kıyıları, Boğaz, Üsküdar ve Salacak'ta yükselen yeni saltanat konutları ile başlayan süreç devletlûların Boğaz kıyıları boyunca oluşturduğu "ikincil ikametgâh kompleksleri" ile devam eder (Eldem, 2010: 190). 19. yüzyılda bu süreç çok daha hızlanmış ve içsel dinamiklerin eğilimlerinden ziyade Batı ile bütünleşmenin etkilerini yansıtır olmaya başlamıştır (Eldem, 2010: 243). Sultan Abdülmecid'in 1856 tarihinde "Avrupa hükümdarları gibi yaşamak" isteğiyle Batılı ilgi ve zevkleri yansıtan Dolmabahçe sarayına taşınması bu sürecin en kritik aşamalarından birini teşkil eder (Esatlı, 2010: 24). Artık Osmanlı sarayı Frenk semtleri olarak bilinen Galata ve Pera'nın, Avrupa büyükelçiliklerinin yanı başındadır (Eldem, 2010: 243).

Çok geçmeden sarayın çevresindeki mahallelerde yoğun bir imar faaliyeti başlar. Devletlü elitler, yaşam alanlarını yeniden yapılandırmaktadırlar. Doğrudan doğruya Abdülmecid'in inisiyatifiyle, saray erkânı ve devlet görevlilerinin yaşaması için, bu çalışmanın konusunu oluşturan Balmumcu Çiftliği'ne ait Nişantaşı arazisinden 174 dönümlük bir kısım ayrılarak Teşvikiye Mahallesi kurulur (Esatlı, 2010: 43).[11] Bu arada özellikle 2. Abdülhamid döneminde Serencebey Yokuşu, Abbasağa ve Yıldız gibi Beşiktaş'ın civar semtlerinde de üst düzey devlet görevlilerine ait konutların sayısı hızla artar (Akbayar, 1998: 23).

11 Esatlı Abdülmecid'in Teşvikiye'nin kuruluşundaki amacının devlet ricalini sarayının etrafında toplamak olduğunu, buna karşılık halkla doğrudan temasa girmelerini istemediğinden onları Beşiktaş'a yerleştirmek yerine yeni bir mahalle kurmak istediğini ifade etmektedir (2010: 41). Dahası sultan Teşvikiye mahallesinde bir araya getireceği elitlerin Batı ile ilişkiye geçmelerinin önüne geçmek isteğiyle yabancıların ve Müslüman olmayan unsurların yeni mahalleye yerleşimini yasaklar (Esatlı, 2010: 46). İlk bakışta Batılılaşma eğilimindeki sultanın bu kararı onun genel yaklaşımı ile çelişkili gözükse de, bu kararın arkasında Batı ile ilişkilenme sürecinde araçsallaşarak yerel elitin en önemli güvencesi haline gelen devlet aygıtının merkezi kontrolünü kaybetmeme kaygısı olduğu düşünülebilir. Ne var ki bu sınırlama uzun süreli olmayacak, 2. Meşrutiyet sonrasında Nişantaşı-Teşvikiye civarında hem Müslüman devlet ricali hem de Müslüman olmayan unsurlara ait konutlar ortaya çıkmaya başlayacaktır (Esatlı, 2010: 50).

19. yüzyılda Pera, Harbiye, Şişli, Nişantaşı, Yıldız, Beşiktaş ekseninde biçimlenen yeni kent dokusunun hinterlandında yer alan ve ağırlıklı olarak bu dönemde imparatorluğun Balkanlarda kaybedilen topraklarından gelen Müslüman göçmenlerin yerleşimiyle kurulan Balmumcu Çiftliği Hazine-i Hassa'ya, yani doğrudan padişaha ait bir arazidir.[12] 19. yüzyılın ilk yarısında Sultan Abdülmecid, Balmumcu Çiftliği'ndeki arazisinin sınırlarını tespit etmek amacıyla bir "fen heyeti" oluşturulmasını emreder. 1256 (1840) senesinde çalışmaya başlayan heyet bir harita hazırlar. Haritaya göre günümüzde Harbiye, Osmanbey, Pangaltı, Nişantaşı, Ihlamur, Yıldız, Balmumcu gibi semtlerin içinde yer aldığı arazinin önemli bir bölümü Balmumcu Çiftliği sınırları içerisinde yer almaktadır (Esatlı, 2010: 43).

Balmumcu Çiftliği'nin daha geç dönemlerine ait kira kayıtları, çiftliğin kapsadığı bölgenin anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. İçerdikleri veriler 20. yüzyılın başlarına kadar gelen iki ayrı defterden birincisinde Balmumcu Çiftliği'ndeki kiracıların konutlarının Ayazma, Cendere, Çiftlik, Dikilitaş, Hacı Hüseyin Bağı, Köşk, Kumpanya, Mandıra, Maslak, Nişantaşı, Şişli, Taşocağı gibi bölgelerin sınırları içerisinde yer aldığına işaret edilmektedir.[13] Bir diğer defterde ise Etfal Hastanesi civarı, Maslak, Molla Ayazma, Nişantaşı, Şişli ve Taşocağı bölgelerine ait kayıtlar bulunmaktadır.[14] Bu bölgelerden kimilerinin tam yerlerini tespit etmek oldukça kolaydır. Zira Etfal Hastanesi, Şişli, Nişantaşı ve Dikilitaş gibi günümüzde halen mevcut olan yer ve kurumların isimlerini taşımaktadırlar. Buna karşılık Mandıra, Kumpanya, Köşk gibi diğer yer adlarının tam yerlerinin tespiti eldeki bilgilerle mümkün olmadığından daha kapsamlı çalışmaları gerektirmektedir. Diğer taraftan günümüzde artık yaygın bir biçimde kullanılmamalarına karşılık Taşocağı ve Molla Ayazma isimli yerleşim birimlerinin konumları çeşitli kaynaklardaki farklı verilerin analizi üzerinden mümkün olabilmektedir.

Kira kayıtlarında Balmumcu Çiftliği'nin bir parçası olarak gösterilen Taşocağı'nın yerini gösteren çok sayıda belge ve kayıt[15] bulunmaktadır. Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar, Nişantaşı'ndaki Kodaman Sokağı'nın (Yeni Mahalle) altında kalan arazi için genel olarak Taşocağı ifadesi kullanılmıştır. Dahası Kodaman Sokak'ın[16] Baytar Ahmet Bey Sokak'la kesiştiği noktadan itibaren devam eden sokak, Pervititch tarafından 1925 yılında hazırlanan sigorta haritasında görülebileceği üzere Taşocağı Sokağı olarak adlandırılmaktadır (Harita 1).

Balmumcu Çiftliği'nin kira kayıtlarında zikredilen ama günümüzde kullanılmayan bir diğer yer adı ise "Molla Ayazma" mevkiidir. Çeşitli kayıtlardan Mol-

12 Abdülhamid döneminde arazi şehzadelere (Kemaleddin ve Reşad efendiler) devredilmiştir (BOA, Y. PRK. DFE. Dosya No: 1. Gömlek No: 2).

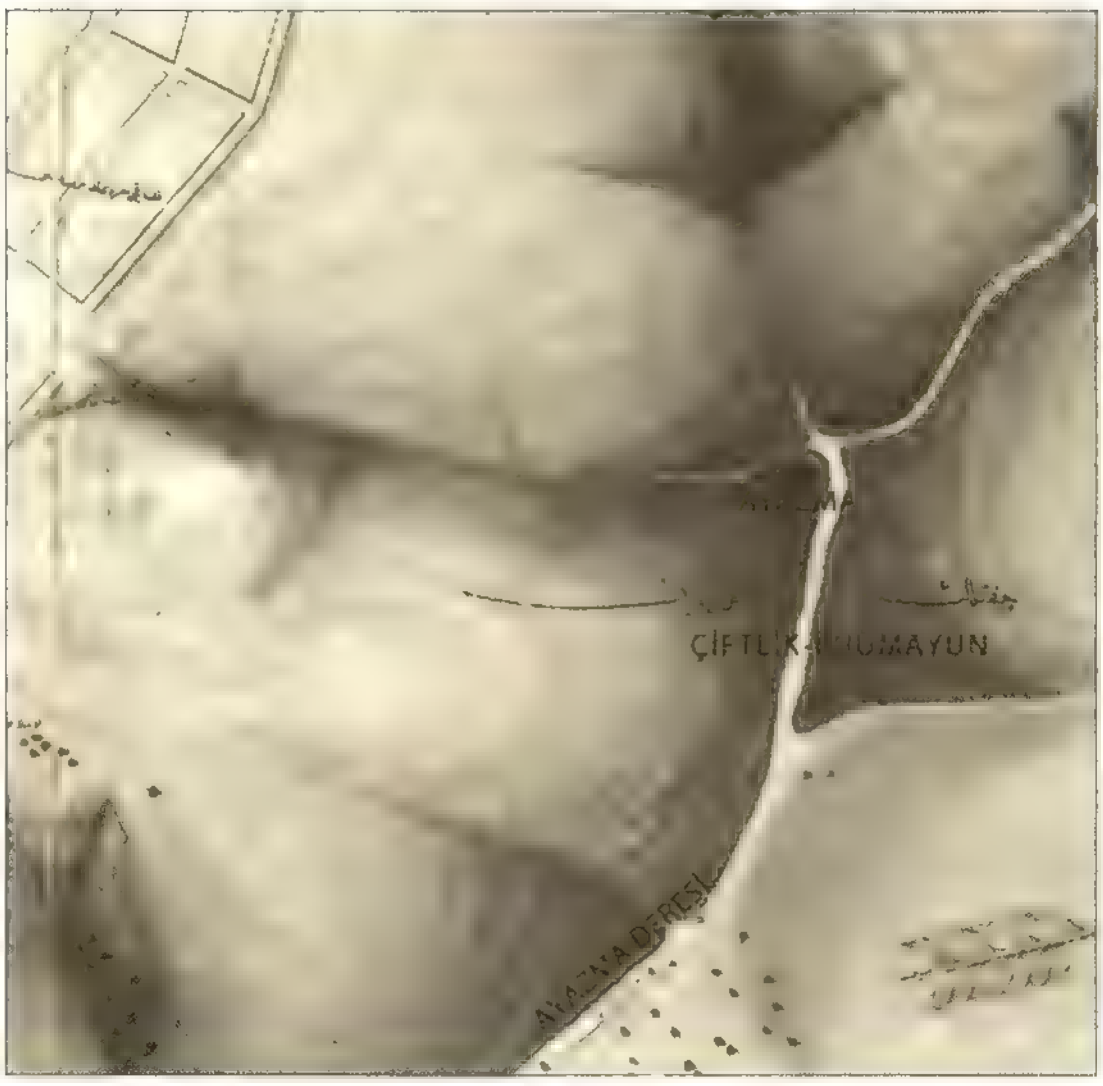
13 BOA, HHD. 7731. Müstecirin Tahsilat Esamileri.

14 BOA, HHD. 2893. Balmumcu İcar Defteri.

15 Örneğin Nişantaşı'nda vaki Taşocağı'nda bulunan Teneke Mahallesi'ndeki kulübelerin bir kısmı yandığı hakkındaki arşiv belgesi... BOA,, Y. MTV. Dosya No: 185 Gömlek No: 98.

16 Eski adıyla Yeni Mahalle Sokağı

Harita 1: Taşocağı (Kaynak: İstanbul Atatürk Kitaplığı-Depo Hrt_001527 912.563)



Harita 2: Nişantaşı civarının ilk kuruluş dönemlerini gösteren haritada daha sonra Birinci Ayazma-Akkirman Sokak'ın oluşacağı bölgenin sonunda bir ayazma olduğu görülmektedir (Kaynak: Istanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi. Eser No: 93623-0002).

la Ayazma mevkiinin Akkirman Sokak ve civarı olduğu anlaşılmaktadır.[17] Akkirman Sokak'ın eski adının Birinci Ayazma Sokağı oluşu, üstelik bölgeye ilişkin en eski haritalardan birinde söz konusu noktada bir ayazmanın varlığına işaret edilmesi bu varsayımı güçlendirmektedir (Harita 2)

Sonuç itibarıyla Ihlamur Deresi'nin çevreleyen vadinin her iki yamacı ve çevresini kuşatan geniş arazilerle Yıldız-Balmumcu civarının büyük ölçüde Balmumcu Çiftliği'nin sınırları içerisinde yer aldığı söylenilebilir. Arazi son derece büyük olsa da bu çalışmaya konu olan defterin hazırlandığı tarihte oldukça seyrek nüfuslu bir bölge görünümündedir.

17 Molla Ayazma ile ilgili yakın dönemlere ait en önemli kayıt İstanbul Ansiklopedisi'nde Hakkı Göktürk'ün kaleme aldığı "Ayia Paraskevi Ayazması" başlığıdır. Buna göre Ayia Paraskevi Ayazması Beşiktaş'ta, Fulya Deresi sokağındadır. Ihlamur Kasrı yanındaki yoldan gidildiğinde, yolun sonunda sol tarafta Cemil Bey'e ait 32 numaralı bahçede yer almaktadır. Halk arasında buraya Molla Ayazma adı verilmektedir (Göktürk, 1960: 1546). Günümüzde Fulya Deresi Sokağı Dünya Barış Parkı'nın olduğu noktaya kadar uzanmakta ve sonrasında ise Hakkı Yeten Caddesi başlamaktadır. Buna karşılık eski haritalarda, Hakkı Yeten Caddesi'nin bulunduğu güzergâh 19 Mayıs Caddesi ve Nişantaşı'na çıkan Akkirman Sokak'a kadar Fulya Deresi olarak gösterilmektedir.

Balmumcu Çiftliği'nde demografik ve toplumsal yapı

Söz konusu dönemde Balmumcu Çiftliği gibi hükümdara ait arazilere yerleşenlere bu arazileri işletme hakkının Hazine-i Hassa tarafından kendilerine verildiğini gösteren senetler verilmektedir. Ayrıca çiftlik arazilerinin içerisinde bağ oluşturacak kişilerle de bir sözleşme imzalanmaktadır (Terzi, 2000: 100). Balmumcu Çiftliği arazisine yerleşmiş ailelere ait senetlerin örnekleri elde bulunmasa da bu senetlerin mevcut olduğu defter ve eki durumundaki diğer belgelerdeki ifadelerden anlaşılmaktadır. Ayrıca defterdeki kayıtlarda hane reislerinin büyük bölümünün arazi koruculari denilen kişilere yıllık bir ödeme yapmakta oldukları da belirtilmektedir. Dönemin koşulları göz önüne alındığında bu ödemenin çok yüksek bir rakam olmadığı anlaşılmaktadır. Örneğin en geniş topraklara sahip çiftlik sakinlerinden eski zaptiye emeklisi Nevşehirli Mehmet Ağa yıllık kira olarak 615 kuruş ödemektedir. 1889 yılında İstanbul'da bir rençper 8 kuruş (960 akçe) (Pamuk, 2000: 196), bir vasıflı işçi yaklaşık 17 kuruş (2003,4 akçe) (Pamuk, 2000: 73) günlük ücret almaktadır. Ayda yalnızca on gün çalışabilen bir vasıflı işçi yıllık gelirinin yüzde 30'unu biriktirebilmesi halinde Balmumcu Çiftliği'nde 15 dönüm tarım arazisi bulunan Nevşehirli Mehmet Ağa'nın yıllık kirasını ödeyebilir.

Belgenin hazırlandığı tarihte koruculuk görevini yürüten Şuayb Ağa ve Said Ağa isimli iki kişinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Said Ağa ile ilgili defterde ayrıca kayıt açılmamıştır. Buna karşılık Şuayb Ağa ile ilgili bir kayıt bulunmakta, kendisinin koruculuğun yanında çilekçilik de yaptığı ifade edilmektedir. Diğer taraftan belgede herhangi bir resmi sıfat taşımaksızın kendi kullanımlarında bulunan arazileri satıp kiralayan çeşitli kişilerden de bahsedilmektedir. Bu kişiler geçinmek için yaptıkları ekonomik faaliyetlerin yanı sıra kira ve arazi satışından da gelir elde etmektedirler. Bunların arasında Tütüncü İsmail Bey gibi çiftlikte kaydı bulunmayan buna karşılık muhtemelen yatırım amaçlı çiftlikte arazi kiralamış ya da satın almış kişiler de bulunmaktadır. Çiftlikte özel kişilerce arazi satışı ya da kiralanması işlemleri genel olarak emlak-ı hümayun arazileri ile ilgili teamüllere dayanmaktadır. Buna göre ölen bir çiftlik sahibinin arazisi bir başkasına verilebilmekte ve yine kişi kendi isteğiyle kontrolü altında bulunan arazileri başka kişilere devredebilmektedir (Terzi, 2000: 99).

Defterde yer alan bilgilere göre Balmumcu Çiftliği'nde 83 hane reisi ve hane reislerine bağlı olarak gösterilen 260 kişi yaşamlarını sürdürmektedir. Bu haneler imparatorluğun farklı bölgelerinden gelmişlerdir. Tablo 1'de sayısal ağırlıkları ile birlikte bu yerleşim bölgeleri listelenmektedir. Bölgede yaşamakta olan ailelerin büyük bölümü günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan Balçık, Hasköy, İslimye, Lofça, Tırnovi, Varna, Zağra-i Atik gibi kaza ve sancaklardan gelen göçmenlerdir. Bunların dışında günümüzde Yunanistan sınırları içerisinde yer alan ve ağırlıklı olarak Arnavut nüfusun yaşadığı Yanya'dan gelen göçmen aileler

de bulunmaktadır. Yine Nevşehir başta olmak üzere çeşitli Anadolu şehirlerinin sakinleri de Balmumcu Çiftliği içerisinde dağılmış durumdadırlar.

TABLO 1
Balmumcu Çiftliği Arazisi Sakinlerinin Geldikleri Bölgeler

Avusturya	1	Muhacirin-i Çarkese	1
Ahyolu Burgaz (Bulgaristan)	1	Nevşehir	7
Amasya	1	Rumeli (Genel)	4
Balçık (Bulgaristan)	2	Sakız	1
Bosna	1	Servi	2
Eğin (Erzincan)	1	Tırnovi (Bulgaristan)	2
Erzurum	1	Tokat	1
Göynük	1	Uzunköprü	1
Hasköy (Bulgaristan)	11	Varna (Bulgaristan)	1
Incesu (Kayseri)	1	Yanya (Yunanistan)	4
Islimye (Bulgaristan)	8	Zağra-i Atik (Bulgaristan)	2
Lofça (Bulgaristan)	13	Bilgi yok	15
		Toplam	83

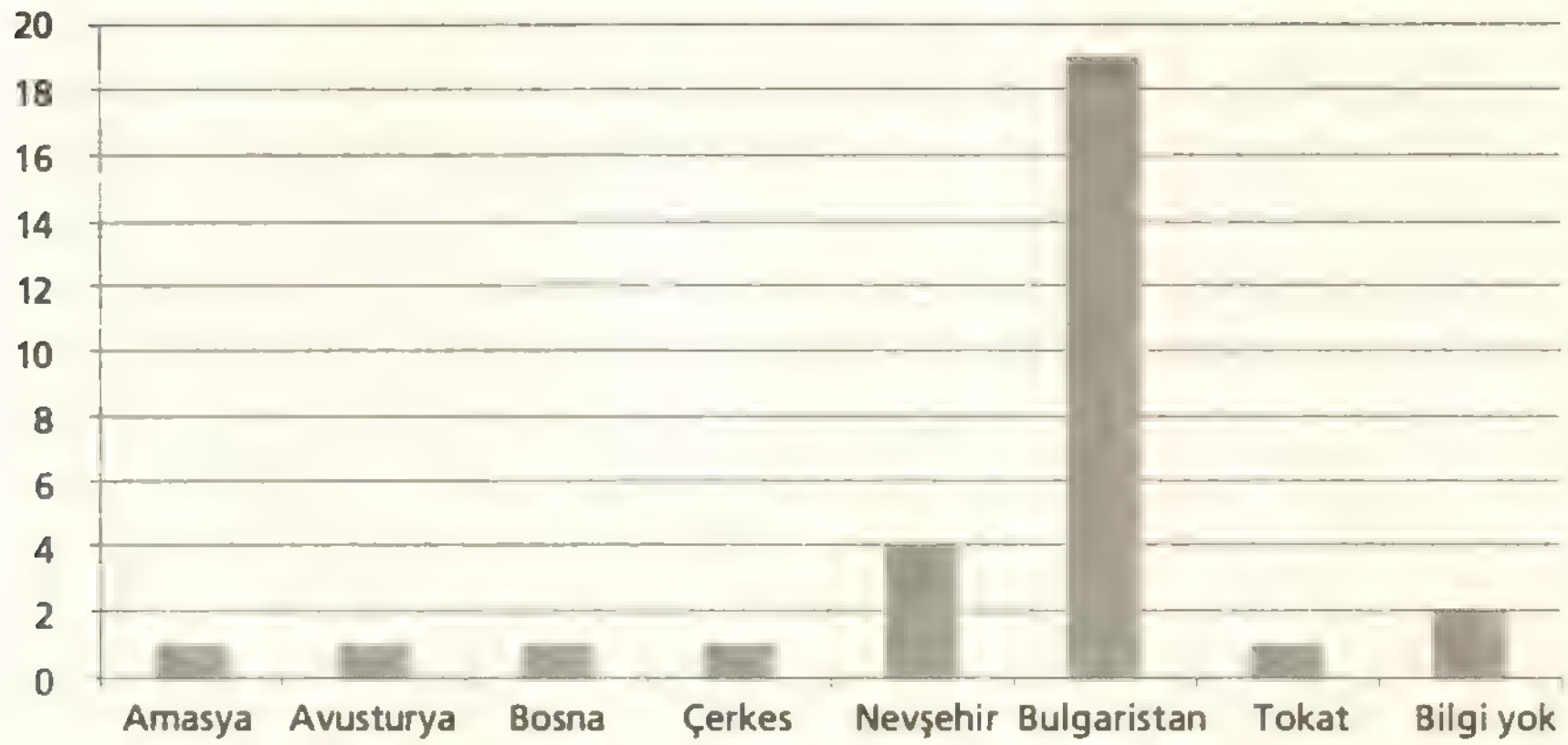
Bölgeye yerleşen hanelerin önemli bir bölümü 10 yıllık bir zaman içerisinde gelmişlerdir. Bu durum 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın yerleşim bölgesinin oluşumunda önemli bir tarihsel kırılma anı olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Öte yandan on yıldan daha eski yerleşimciler de vardır. Özellikle yerleşim tarihleri ile ilgili bilgi olmayan hanelerin arasında eski yerleşimcilerin önemli bir ağırlık oluşturmaları ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır (Tablo 2). 1-7 yıl içerisinde Balmumcu Çiftliği'ne gelen 30 hane reisinden 20'si günümüzde Bulgaristan sınırları içerisinde yer alan illerden gelmiştir (Grafik 1). Bu kişilerin ortalama hane nüfusları 4,1'dir. Aralarında kendisine bağlı 8 hane üyesi bulunan Balçık göçmeni Osman gibi kalabalık ailelere sahip olanlar da vardır. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından aileleri ile birlikte gelmeleri onları kitlesel göç olgusunun tipik bir örneği yapmaktadır. Öte yandan bu aileler göçün yarattığı sonuçlardan eşitsiz biçimlerde etkilenmekte, farklı yoksulluk biçimlerini deneyimlemektedirler.

TABLO 2
Yerleşme Tarihlerine Göre Balmumcu Çiftliği Sakinleri

0-3 yıl	*4-7 yıl*	*8-11 yıl*	*12+*	*Bilgi yok*	*Toplam*
16	14	3	7	43	83

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından İstanbul'a gelerek Balmumcu Çiftliği'ne yerleşen Bulgaristan göçmenlerinin arasındaki eşitsizlik öncelikle tarımcı hanelerin toprak büyüklüklerinde kendini gösterir. Örneğin aynı grupta yer alan Hasköy göçmeni çilekçi İbiş'in 2,5 dönüm toprağı varken, çiftlikte bağcı-

GRAFİK 1
0-7 Yıl önce Balmumcu Çiftliği'ne Gelenlerin Memleketleri



lık yapan İslimye muhaciri saatçi Hüseyin Efendi'nin 10 dönüm toprağı vardır. Arazi büyüklükleri ödedikleri yıllık vergi ve eğer bir satış işlemi gerçekleşmişse satış bedeli ile bağlı olduğundan göçmenlerin İstanbul'a gelmeden önce sahip oldukları ekonomik sermayenin göç ettikleri bölgedeki pozisyonlarını etkilediği tahmin edilebilir.

Hizmetler başlığı altında sınıflandırabileceğimiz arabacılık ve hamallık gibi işlerde çalışan 93 Harbi göçmenleri tarımcı hanelere göre çok daha sınırlı toprak parçalarına sıkışmışlardır. Dolmabahçe'de arabacılık yaparak geçinen Balçık göçmeni Osman, kendisine bağlı 8 nüfusla birlikte 3 dönümlük bir arazide yaşamaktadır. Lofçalı Abdullah Ağa ve kendisiyle birlikte hareket eden aile topluluklarının durumu arazi üzerinde daha da yüksek bir nüfus yoğunlaşmasına işaret eder. 6 yıl önce bölgeye gelen Lofçalı aileler 150 kuruş kira ödedikleri dört dönümlük bir araziye yerleşir ve bu arazinin üzerinde inşa ettikleri sekiz evde yaşamaya başlarlar. Kendisine bağlı dört hane üyesi bulunan cami hademesi Varnalı Zenci İbrahim Ağa ise Arnavut Tali Ağa'dan 300 kuruşa satın aldığı bir hanelik arazisinde Erder'in Ümraniye çalışmasında geliştirdiği terimle izole bir hanenin temsilcisi olarak yaşamını sürdürmektedir.

Çiftliğe defterin hazırlandığı tarihten 8-11 yıl önce, 1877-1880 tarihleri arasında gelen 3 kişiden biri Eğinli, biri İncesuludur. Bu tarihler arasında Balmumcu Çiftliği'ne yerleşen son kişinin ise memleketi hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Eğinli olan hane reisi ile ilgili açıklamada "Eğinli Ermeni milletinden Bedros" yazmakta, İncesulu hane reisi ile ilgili açıklamada ise din ve köken bilgisi belirtilmeksizin adının "Bedos" olduğu ifade edilmektedir.[18] Taksim'de ara-

18 Arabacı Bedros'un memleketi olan Eğin, İstanbul Ermenilerinin özgün bir bağlantıya sahip olduğu yerleşim bölgeleri arasında yer almaktadır. Eldem 18. yüzyıl İstanbul sarraflarının büyük bölümünün Eğinli Ermeniler olduğunu ifade etmektedir. Yazara göre bunlar sahip oldukları

bacılık yapan Eğinli Bedros'un kendisine bağlı 2, bakkallık yapan İncesulu Bedos'un ise 5 hane üyesi bulunmaktadır.

Kayserili Bedos ve Eğinli Bedros'un aileleriyle birlikte yaşamaları ve oturmuş bir mesleğe sahip olmaları onları zincirleme göçün başlangıç aşamasında hemşerilik ilişkilerinin yardımıyla kentte tutunmaya çalışan yalnız bekârlardan ziyade zincirleme göçün daha geç aşamalarında karşılaştığımız izole hanelere yaklaştırmaktadır. Bir nedenle kendi asıl aidiyetlerini temsil eden ilişki ağlarından kopmuşlar, kalabalık bir Ermeni cemaatinin bulunmadığı Balmumcu Çiftliği'ne yerleşmişlerdir. Bu kişilerin kentin farklı bir bölgesinde sosyal ve ekonomik sermaye biriktirdikten sonra boş arazilerin bulunduğu bu bölgede konut edinme çabasına girmiş olma ihtimalleri oldukça akla yakın gelmektedir. Bedros Taksim gibi yoğun bir ulaşım ağının merkezinde yer alan bir bölgede arabacı olmasını mümkün kılacak bir sosyal sermaye ve mesleğin teknik bilgisi anlamında kültürel sermaye edinerek konumunu stabil hale getirdikten sonra Balmumcu Çiftliği'nden 1200[19] kuruşa dört dönümlük bir arazi satın almıştır. Yıllık kira ödemesi 100 kuruştur. İncesulu bakkal Bedos ise bölgede 2 dönümlük bir arazi satın almıştır ve 70 kuruşluk yıllık kira ödemesi yapmaktadır.

Balmumcu Çiftliği'nde 12 yıldan eski olanların arasında bir Sakızlı ve üç Yanyalı bulunmaktadır. Bu veriler 1877-78 Savaşı öncesinde gelenlerin ağırlıklı olarak Bulgaristan dışındaki Balkan bölgeleri ve Anadolu'dan geldiklerini göstermektedir. Defterde hakkında "Sakızlı Rum Milletinden" ifadesi kullanılmış olan Yorgi 15 sene önce çiftliğe yerleşmiş, 5 dönüm arazide bağcılık yapmaya başlamıştır. Kendisine bağlı 2 nüfus bulunan Yorgi, tıpkı çiftliğin göreli daha yeni sakinleri olan Ermeni komşuları gibi çiftliğe ait olduğu cemaatin diğer üyelerini taşımamış ve izole bir hane üyesi olarak yaşamını sürdürmüştür.

Defterde arka arkaya yazıldıkları için birbirlerine yakın yaşadıkları anlaşılan Yanyalı Bekir, Reşit ve Mustafa Ağaların yerleşimi zincirleme göçün daha yaygın biçimlerini örneklemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla aralarında en eski olanları defterde çok uzun süredir çiftlikte yaşadığı ifade edilen Reşid Ağa'dır. Kendisine bağlı üç nüfus bulunan tarımcı Reşid Ağa arsasında bulunan ikinci haneyi Beyoğlu'nda tramvay arabacılığı yapan Rumeli göçmeni Şaban'a kiraya vermektedir. Reşid Ağa arazisinin bir yanında yaklaşık 30 yıl önce bölgeye yerleşmiş olan Bekir Ağa'nın arazisi ve hanesi vardır. Kendisine bağlı 5 nüfus bulunan Be-

dayanışma ağı ile sarraflık mesleğinde bir tekel oluşturmuşlardır (Eldem, 2010: 280). Yine Kurtuluş son durak civarında yaşayan Ermeniler arasında canlı tanıkların anımsayabileceği tarih dönemlerinde kente gelip yerleşen çok sayıda Eğinli bulunmaktadır. İstanbul'daki Kayseri Ermenileri ile ilgili olarak da çeşitli kaynaklara yansıyan bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Riedler Evliya Çelebi'ye atıfla İstanbul lağımcılarının 17. yüzyılda büyük ölçüde Kayserili Ermenilerden oluştuğunu işaret eder (Riedler, 2011: 163). İstanbul'a çalışmak için gelen Ermeni gençler genellikle bekâr odalarında yaşamaktadır. Ermenice pandukht denilen bu gençler kaldıkları süre içerisinde loncalar üzerinden kontrol altında tutulmaktadırlar (Riedler, 2011: 163).

19 Bedros çiftliğe 1877-1880 tarihleri arasında yerleşmiştir. 1879 yılında İstanbul'da bir düz işçi 7.69 (922.8 akçe), vasıflı işçi ise 15,1 (1822,7 akçe) kuruş günlük maaşla çalışmaktadır (Pamuk, 2000: 73).

kir Ağa arazisindeki diğer haneyi Reşid Ağa'nın yaptığı gibi kiralamaktadır. Kiracıları Dolmabahçe'de arabacılık yapan Halim ve Recep'tir. Reşid Ağa'nın arazisinin diğer tarafında ise 20 sene önce bölgeye gelen Mustafa oturmaktadır. Kendisine bağlı altı nüfus bulunan Mustafa, kulübesinde kardeşleriyle kalmaktadır. Yerleşim sürecinde birbirlerine izlemiş olan bu Yanyalı göçmenler göçleri öncesinde sahip oldukları tarım bilgisi anlamındaki kültürel sermayeyi aktifleştirerek yeni memleketlerinde uzun yıllar tarım yapmışlardır. Yine zincirleme göç olgusunda çok tipik bir durum olduğu üzere sahip oldukları göreli geniş arazilerde yaptıkları konutları nispeten daha izole bir durumda bulunan başka hanelere kiraya vermektedirler.

Balmumcu Çiftliği'nde 12 yıldan uzun bir süredir yaşayan dört kişinin köken bilgisine defterde yer verilmemiştir. Memleketi belli olmayan çiftlik sakinlerinin arasında deftere "Kırımlı Hacı İbrahim'in eşi Şerife Hanım" olarak kaydedilmiş dul ve tek başına yaşayan bir kadın bulunmaktadır. Miktarı bilinmeyen arazide bağcılık yaparak geçinen Şerife Hanım 30 yıldır bölgede yaşamaktadır. Muhtemelen 1853 Kırım Savaşı'nı izleyen göç dalgasının ardından bölgeye gelen Kırımlı Hacı İbrahim'in ailesinin bu kadar uzun süre bölgede yaşamasına rağmen başka hemşerilerinin çiftliğe yerleşmemiş oluşu onun yine izole haneleri örneklediğini düşündürmektedir. Köken bilgisi açıklanmayan bir diğer çiftlik sakini Nişantaşı bekçiliği ve bağcılık yapan, sekiz dönümlük arazisinde kendisine bağlı bir diğer hane üyesi ile yaşayan Müdir Mustafa Ağa'dır.[20] Yine geldiği bölge belirtilmemiş olan Arnavut Saleko kendisine bağlı yalnızca bir hane üyesi bulunan ve 15 senedir Balmumcu Çiftliği'nde tarımla uğraşan bir çiftlik sakinidir.

Balmumcu Çiftliği arazisinde yaşayan hanelerin mesleki dağılımları incelendiğinde esas ağırlığın tarım ve hizmet sektöründe yer alan hanelerde olduğu görülmektedir. 8'i arabacı, 7'si hamal ve 1'i bakkal olmak üzere toplam 16 hane hizmetler başlığı altında sınıflandırılabilecek alanlarda çalışmaktadır. Bu hanelerde hane reisine bağlı birey sayısı 61'dir. Bağcılık, bahçıvanlık, çilekçilik, inekçilik gibi tarımsal ekonomik faaliyetlerde bulunan hanelerin sayısı 29, hane reisleri dışındaki toplam birey sayısı 95'dir. Bunların dışında tablakâr denilen konak, saray hizmetçileri ile çeşitli devlet kurumlarında alt düzey görevlerde çalışanlar ve bu mesleklerini tarımsal faaliyetlerle beraber sürdüren 17 hane reisi ve onlara bağlı 37 kişi defterde kayıtlıdır. Ayrıca ücretli hizmet ve tarım işçisi olarak 3, demircilik yaparak geçinen 1 hane reisi vardır. 17 hane reisinin mesleği ile ilgili ise herhangi bir kayıt bulunmamakta ve kendilerine bağlı 55 hane üyesi bulunmaktadır (Tablo 3).

Balmumcu Çiftliği arazisinde yaşayanların meslek ve memleket ilişkisi temel alınarak bir karşılaştırma yapıldığında bölgede yaşamlarını sürdürmekte olan,

20 Lévy söz konusu dönemlerde İstanbul bekçilerinin ezici bir çoğunluğunun Doğu Anadolu civarındaki illerden geldiğini yazmaktadır. 20. yüzyıl başlarında Nişantaşı civarının içerisinde yer aldığı altıncı belediye dairesinin 117 mahallesindeki 360 bekçinin yaklaşık % 40'ı Erzurum'un kasabalarından ve Erzincan sancağından gelmektedir (Lévy, 2007: 141-142).

TABLO 3
Balmumcu Çiftliği Sakinlerinin Meslekleri

Arabacı	8
Bağcı	8
Bahçıvan	6
Çilekçi	7
Hamal	7
İnekçi	2
Tablakâr	7
Tarım	2
Ziraat	2
Diğer	16
Bilgi yok	18
Toplam	83

saray-konak çalışanları, Lofçalı hamallar ya da arabacılar gibi farklı nüfus gruplarının sosyolojik özelliklerine ilişkin çalışmanın genel ekseni çerçevesinde son derece kritik olan çıkarımların yapılabilmesi mümkün olmaktadır. Sonraki bölümde söz konusu nüfus grupları, sosyal-kültürel-ekonomik sermaye bileşimleri ve geldikleri bölgelere ilişkin sosyolojik ve tarihsel bilgiler göz önünde bulundurularak analiz edilecektir.

Saray-konak çalışanları ve Nevşehirliler ağı

Çeşitli mesleklerde çalışan Balmumcu Çiftliği sakinlerinin geldikleri bölgeler ele alındığında karşımıza çıkan ilk olgu saray-konak çalışanları olarak sınıflandırdığımız alt düzey devlet görevlilerinin içerisinde en belirgin grubun Nevşehirliler oluşudur. Bunların önemli bir bölümü civardaki konak ve saraylarda çalışan tablakârlardır. Bir başka açıdan Balmumcu Çiftliği arazisi üzerinde konutları bulunan Nevşehirlilerin tamamı ya saray-konak çalışanı ya da çeşitli devlet kurumları ile bir biçimde ilişkilenmiş kişilerdir. Örneklemek gerekirse defterin hazırlandığı tarihte Balmumcu Çiftliği'nde bahçıvanlık ve inekçilik yapan Nevşehirli Mehmet Ağa eski bir zaptiyedir. Altı yıldır çiftlikte yaşayan ve burada 15 dönümlük bir araziye sahip olan Mehmet Ağa göreli yüksek bir ekonomik sermayeye sahiptir. Yanında çalışan "üç nefer yanaşması" bulunmaktadır. Mehmet Ağa'nın aksine evinin bulunduğu bir hanelik yeri Arabacı Hacı İbrahim adında birinden iki liraya kiralayan Nevşehirli tablakâr Reşid daha mütevazı hayat koşullarına sahiptir.

Balmumcu Çiftliği arazisinde yaşayan Nevşehirli alt düzey devlet görevlileri ağında yer alan kişilerin hemen hepsinin kendilerine bağlı kalabalık aileleri bulunmaktadır. Bu durum onların bir zamanlar atalarının hemşerileri Nevşehirli İbrahim'in sadrazamlığı döneminde (1718-1730) yaptığı türden zincirleme bir göçün ilk halkası olarak mahalleye gelmediklerini göstermektedir. Çiftliğe aile-

leri ile birlikte yerleşmeleri göz önünde tutulursa bu kişilerin muhtemelen önceden İstanbul'a yerleşmiş, farklı yerlerde yaşamış, aile kurmuş ve yaşamlarının bir noktasında kendilerini Balmumcu Çiftliği'ndeki yoksul yerleşimlerinin yanı başında bulmuş oldukları düşünülebilir

Defterden anlaşıldığı kadarıyla Nevşehirli Süleyman Ağa ve Nevşehirli İsmail Ağa dışında Nevşehirli alt düzey devlet görevlileri ağının diğer sakinleri Balmumcu Çiftliği'nde yan yana oturmamaktadırlar. Behar'ın Kasap İlyas Mahallesi çalışmasında özel bir vurgu yapılan Ispanakçı Viranesindeki Arapkirliler ağının aynı anda hem mekânsal hem mesleki bir dayanışma ilişkisi üzerine temellendiği anımsanırsa Nevşehirliler ağının özgünlüğü çok daha iyi anlaşılabilir. Daha önce de işaret edildiği üzere Ispanakçızade Paşa konağının etrafında kümelenen Arapkirliler memleketten yeni gelen gençleri mahallede iskân etmekte, iş sahibi olmalarına yardımcı olmaktadır. Bu sayede Arapkirliler hem kentsel bir doku hem de seyyar sebze satıcılığı alanında belirgin bir etkinlik oluşturmaktadırlar. Öte yandan zincirleme göç olgusu ve söz konusu dayanışma ağları farklı biçimlerde de ortaya çıkabilmektedir. Üstelik bu mekanizmalar sadece yoksulluğun değil aynı zamanda ayrıcalıklı toplumsal konumların üretilmesinde de devreye girebilmektedir.[21]

Söz konusu mekanizmalara ilişkin bolca örnek sunan Lale Devri'nin ünlü sadrazamı Nevşehirli[22] Damat İbrahim Paşa'nın yaşamı konumuzla doğrudan ilişkilidir. Damat İbrahim Paşa askeri sınıfa mensup bir aileden gelmektedir.1689 yılında doğduğu köy olan Muşkara'dan (Nevşehir) ayrılarak İstanbul'a gelir. Akrabası olan eski saray masraf kâtibi Mustafa Efendi'nin ön ayak olmasıyla saraya adımını atar. Önce Helvacılar[23] sonra Baltacılar Ocağı'na[24] girer

21 Mardin, Ibrahim Temo'nun anılarına yazdığı önsözde Arnavutların oluşturduğu bir klientelist ağın varlığına dikkat çekmektedir (Temo, 2000: VIII). Temo'nun yaşamında bu ağın son derece belirgin bir rol oynadığı görülmektedir. Aslen Arnavutluk'un Mat kazasından olan Temo, ailesinin engellemesine rağmen eğitim almak amacıyla o dönemde yaşadıkları Manastır'ın Ohri kazasından İstanbul'a gelir. İstanbul'da Rumeli'den gelenlerin konakladığı Mahmut Paşa Camiinde "meşhur hemşerilerden" sucu ve armonikçi Hayri'yi bulur. Eğitim almak için geldiğini söylediğinde Hayri kendisini jeoloji öğretmeni ve müderris İbrahim Paşa'nın köylüsü olan Haydar Bloşmi'ye yönlendirir. Böylece zaten babasının dostu olan İbrahim Paşa'ya ulaşan Temo onun kanalıyla "Mülkiye Mektebi Tıbbiyesi" müdürü miralay Doktor Hüseyin Bey'le görüşür (Temo, 2000: 6-7). Böylelikle eğitim hayatına başlayan Temo'nun dâhil olduğu dayanışma ağı esas itibarıyla mekânsal değil mesleki temelde maddeleşen büyük bir sosyal sermaye kaynağı olarak ele alınmalıdır. Şüphesiz ki böyle bir sosyal sermaye kaynağından beslenerek devlet aygıtı içinde yükselen sadece Temo değildir.

22 Paşa'nın memleketi ve bu çalışmada tartışma konusu yapılan saray-konak çalışanları ağının çıkış noktası olan Nevşehir'in asıl çekirdek yerleşimi olan Muşkara, Selçuklular döneminde 17-18 hanelik bir köydür. Muşkara'nın yıldızının parlaması, Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın döneminde olacak, sadrazamın müdahaleleriyle bölgede ciddi bir imar faaliyeti gerçekleştirilecektir (Gül, 2014: 155-157).

23 Helvahane Ocağı. Saray mutfağından tatlı imalatından sorumlu ocağa bu isim verilmektedir. Çeşitli devlet adamlarının yanı sıra Köprülü Mehmet Paşa da bu ocaktan yetişmedir (Pakalın, M. Z, 1971: 797).

24 Baltacılar Ocağı. Sarayın dış hizmetlerinde kullanılan görevlilere baltacı adı verilmektedir (Pakalın, M. Z, 1971: 154).

(Aktepe, 1993: 441-443). Bir dönem saray tablakârlığı yapar. Sarayda yetişmiş oluşu onu bu kurumun "iç yüzü ve entrikalarına" aşina kılmıştır. Yatkınlıklarını bilgisiyle birleştirerek saray vakıfları kâtibi olur. Hızla bürokrasi içerisinde yükselen İbrahim Paşa III. Ahmet'le henüz şehzadeyken kurduğu ilişkilerin yardımıyla vezirliğe atanır (Sertoğlu, 1953: 2370).

Nevşehirli saray-konak çalışanları ağının etkinliği ile ilgili bir diğer örnek Karavezir Mehmet Paşadır. Mehmet Paşa 1747 yılında Nevşehir'den İstanbul'a getirilir ve aşçıbaşı lakabını taşıyan dayısı Süleyman Ağa'nın himayesi ile saray mutfağına girer. Çeşitli kurumlarda çalışarak kendisini gösterir ve Kardeşi Helvacı Mustafa Ağa'nın Şehzade Abdülhamid'in kahvecibaşısı olması sayesinde şehzade ile yakın bir ilişki kurar. Şehzadenin tahta çıkışıyla yükselişi daha da hızlanan Karavezir 22 Ağustos 1779'da sadrazam olur (Sarıcaoğlu, 2001: 477).

Bizzat Damat İbrahim ve Karavezir'in yaşamı bile askeri sınıf mensubiyeti ve yerel ilişki ağlarını birleştiren bir toplumsal dokunun varlığına işaret etmektedir. Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılabileceği üzere bu kişilerin saraya girişleri bu doku içerisinde yer almaları sayesinde mümkün olabilmiştir. Bünyesindeki faillere; saray, konak ve çeşitli devlet kurumlarında çalışmalarını mümkün kılan bir kültürel sermaye ve bu alanda çalışanların oluşturduğu ağa eklemlenmelerini mümkün kılacak bir sosyal sermayenin edinim imkânlarını sunan söz konusu toplumsal dokudur.

Damat İbrahim Paşa gibi Karavezir Mehmet Paşa'nın devlet görevinin de saray mutfağından başlıyor oluşu Nevşehirli saray-konak çalışanları ağının genel konumlanması ile ilgili olarak oldukça zihin açıcıdır. Nitekim son dönemde arşiv belgeleri üzerinde yürütülen çalışmalar Nevşehirli saray-konak çalışanları ağının önemli bir saray kurumu olan mutfak içerisindeki belirginliğinin anlaşılmasına olanak vermektedir. 19. yüzyıl başlarına ait bir deftere göre saray aşçı ve çıraklarının % 38'i Nevşehir ve çevresinde doğan kişilerdir. 1814 ve 1826 tarihleri arasında sarayda göreve başlayan aşçı ve çıraklarının ise % 53.5'i Nevşehirlidir. 17. yüzyıl sonuna ait defterlerde saray mutfağında çalışanlar arasında Nevşehirlilerin belirgin bir ağırlığı yokken 19. yüzyıl başında dengelerin Nevşehirlilerin lehine değişmesi, Nevşehirli saray-konak çalışanları ağının asıl büyük gelişimini 18. yüzyılda gösterdiğini düşündürmektedir (Bilgin, 1998: 44-45). Nevşehirli saray-konak çalışanları ağı sayesinde saraya girip sadrazam seviyesine yükselen devlet görevlilerin varlığı anlaşıldığı kadarıyla söz konusu toplumsal dokunun bu dönemde belirgin bir yaygınlık kazanmasına neden olmuştur.

Diğer taraftan bu çalışmada ele alınan saray-konak çalışanları Damat İbrahim Paşa'nın yaşadığından çok daha farklı bir çağda yaşamaktadırlar. Bir biçimde yüzlerce yıldır etkin olan Nevşehirli saray-konak çalışanları ağı ile etkileştikleri anlaşılan bu kişilerin toplumsal güzergâhı Paşa'nın tam aksi yönündedir. Dönemin yoksulları ile yan yana yaşamakta, geçmişte istisnai de olsa önleri vezirliğe kadar açık padişah kullarıyken dönemin tarihsel şartlarının yeniden yapılandır-

dığı bir toplumda sıradan hizmetçiler konumuna indirgenmektedirler. İçlerinde eski Zaptiye Nevşehirli Mehmet Ağa gibi ekonomik sermayesini tarıma yatırarak nispeten daha avantajlı konumlara gelenler olsa da çoğu hiç de ihtişamlı bir yaşam sürüyor gibi gözükmemektedir. Bu noktada eski velinimetleri olan elitlerin Batılı bir yaşam biçimine yönelerek geleneksel tüketim kalıplarını terk etmelerinin önemli bir payı olduğu düşünülebilir. Diğer taraftan Nevşehirli saray-konak çalışanları ağının etkinliğinin kırılmasında son derece kritik bir tarihsel olayın doğrudan etkisi olmuştur. Hıdır İlyas'ın Letaif-i Enderun'undaki açıklamalarını analiz eden Bilgin, Nevşehirli aşçıların Yeniçeri Ocağı ile yakın ilişkileri bulunduğunu ve 1826 sonrası ocağın kaldırılmasının ardından çok sayıda Nevşehirli aşçının görevden alındığını ifade etmektedir. Onların yerine Mengenli aşçılar göreve getirilerek bir başka ağın önü açılmıştır (Bilgin, 1998: 45).[25]

Tarımcı haneler

Balmumcu Çiftliği'nin bir diğer temel unsuru olarak tarımsal faaliyetlerle geçinen aileler dağınık bir yapı arz etmektedir. Farklı bölgelerden gelmişlerdir. Alt mesleki kategorilere bakıldığında bu çeşitlilik son derece net bir biçimde görülebilir. Aralarında bağcılık, bahçıvanlık, inekçilik, çilekçilik ve benzeri tarımsal faaliyetlerle geçinen aileler bulunmaktadır. Bu ailelere ait konutlar genellikle tarımsal faaliyetin sürdürüldüğü arazilerin içinde yer almaktadır. Bu durum tarımcı ailelerin birbirinden uzakta yaşamalarını beraberinde getirmiş, tarımla uğraşanlar sayılarının fazla olmasına ve aralarında otuz yıl kadar önce (1850'lerde) gelenlerin olmasına rağmen genellikle fazla dikkat çekmeksizin yaşamlarını sürdürebilmişlerdir.

Bu noktada İstanbul genelinde 19. yüzyılda yaygınlaşan çiftliklere özgü temel bir varsayımın Balmumcu Çiftliği örneğinde de doğrulandığı görülmektedir. Kurtuluş'a göre bu dönemde belirgin bir görünürlük kazanan çiftliklerin bir bölümü paşa, bey ve ağalara, bir bölümü ise sultan ve sultan vakıflarına aittir. Beylere ait olan çiftliklerde üretim mevsimlik ya da sürekli işçiler tarafından gerçekleştirilmekte, klasik köylü birimlerine rastlanılmamaktadır. Buna karşılık sultan ve sultan vakıflarına ait çiftliklerde çiftliğin işletilmesi klasik çift hane sistemi üzerinden olmaktadır (Kurtuluş, 2000: 325). Hazine-i Hassa'ya ait olan Balmumcu Çiftliği arazisindeki tarımcı haneler de bu kurala uygun biçimde üretim yapan küçük köylü birimleri olarak çiftliğin çeşitli bölgelerine dağılmış ve görünürlüğü düşük olan kırsal yerleşimler oluşturmuşlardır.

Arazi büyüklükleri kriteri göz önüne alındığında Balmumcu Çiftliği'nde ta-

25 Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasının ardından bağlantılı toplumsal gruplara yönelik tasfiye hareketlerine girişilmesinin bir diğer örneği hamallardır. Büyük bölümünü Kürtlerin oluşturduğu İstanbul hamalları Yeniçeri Ocağı'nın vurucu gücü haline geldiği için bu süreçte hedef alınmış, Türk ve Kürt hamalların etkisizleştirilmesinin ardından yerlerini o dönem için bir tehlike kaynağı olarak görülmeyen Ermeni hamalların almasına gayret gösterilmiştir (Quataert, 1986: 170-175).

rımsal faaliyetlerle geçinen ailelerden sekizinin 1 ila 3 dönüm arasında, üçünün 4 ila 6 dönüm arasında, üçünün 10 ila 15 dönüm arasında bir araziye sahip olduğu görülmektedir. On beş hane ise arazi büyüklüğü hakkında bilgi vermemiş ya da bu bilgi araştırmacılar tarafından kayda geçirilememiştir. 20. yüzyıl başlarına ait Osmanlı tarım istatistiklerinde 10 dönümün altındaki tarım arazileri küçük işletme, 10-50 dönüm arası olanlar orta işletme ve 50 dönümün üzerindeki araziler büyük işletme olarak sınıflandırılmışlardır. İstanbul çevresinde ortalama arazi büyüklüğü 36,5 dönüm olup; genelin içerisinde küçük işletmelerin % 12.4, orta işletmelerin % 55.2 ve büyük işletmelerin % 32.4'lük bir payı bulunmaktadır (Güran, 1987: 242). Tüm bu veriler Balmumcu Çiftliği üzerindeki tarımcı ailelerin büyük ölçüde küçük toprak sahibi olarak sınıflandırılabileceğini ortaya koymaktadır. Bölgenin iç tabakalaşmasına göre avantajlı sayılabilecek olanlar bile bu açıdan bakıldığında orta ölçekli tarımsal işletmeler grubun en altında yer almaktadırlar.

Balmumcu Çiftliği'nde gerçekleştirilen çeşitli tarımsal faaliyetler arasında çilekçiliğin altını çizmek özellikle yararlı olacaktır. Civar yerleşimlerle ilgili en detaylı tarihsel çalışmalardan birini yapmış olan Esatlı özellikle Nişantaşı civarında çilek üretiminin önemine dikkat çekmektedir. Ne var ki yazara göre burada üretilen çilekler halka satılmamakta, Balmumcu Çiftliği Hazine-i Hassa'ya ait olduğundan üretim doğrudan doğruya saraya gönderilmektedir (Esatlı, 2010: 29-30). Diğer taraftan Terzi, Hazine-i Hassa'ya ait topraklarda bağ oluşturanların mahsulün öşrünü ve üçte birini hazineye teslim ettiğini, üçte ikilik bir kısmının ise kendilerinde kaldığını ifade etmektedir (Terzi, 2000: 100). Hal böyleyken Esatlı'nın Balmumcu Çiftliği'nde üretilen çileklerin saraya gönderildiği yönündeki ifadesi normal ayni vergilerin dışında kalan mahsulün de idare tarafından satın alındığını düşündürmektedir. Nitekim bölgedeki varlıkları bile büyük ölçüde şaşırtıcı olan bir Avusturyalı ve bir Hırvat hane reisinin çiftlikte çilek üretimi yapması toprağın verimi ve alıcının devlet olması itibarıyla çilek üretiminin karlı bir faaliyet alanı olarak yeterli ekonomik sermayeye sahip farklı unsurları bölgeye çekebildiğine işaret olarak değerlendirilebilir. İsmi okunamayan Avusturyalı bölgeye bir yıl önce gelmiş ve Tahsin Efendi ismindeki birisinden belirsiz miktarda arazi satın almıştır. Yine çilekçilik yaparak geçimini temin eden Hırvat Loke ise on yıl önce bölgeye gelmiştir.[26]

Muhtelif kayıtlarda Balmumcu Çiftliği arazisi üzerinde tarımla geçinen Arnavut hanelerin varlığından bahsedilmekte ve burada tarımla geçinen ailelerin Arnavut olduğuna ilişkin genel bir kanaat bulunmaktadır.[27] Nişantaşı Teneke Ma-

---

26 Bu noktada 19. yüzyılda İtalya, Almanya ve Avusturya gibi ülkelerden Osmanlı İmparatorluğu'na yönelmiş bir işçi göçünün gerçekleştiği de akıldan çıkarılmamalıdır (Fuhrman, 2011: 228). Avusturyalı çiftlik sakini ve Hırvat Loke'nin işçi olarak geldikleri İstanbul'da farklı biçimlerde şanslarını denemek istemiş olmaları hiç de akla aykırı bir ihtimal değildir.

27 Örneklemek gerekirse Şişli Etfal Hastanesi kurulurken Arnavut bir bahçıvanın ekip biçtiği arazi kendisinin karşı koymasına rağmen elinden alınarak hastaneye devredilmiştir (Turgut, 2010: 29)

hallesi araştırması kapsamında yapılan sözlü tarih çalışmaları mahallenin en eski Arnavut sakinlerinin mandıracı ve bostancı olarak anımsandıklarını ortaya koymaktadır (Yılgür, 2012: 106). Tanıklıkları geç dönemleri kapsayan bazı kaynak kişiler bu civardaki Arnavutların Müslüman (Bektaşi) olduğunu dile getirmişlerdir (Yılgür, 2012: 81).

Bu çalışma kapsamında ele alınan defterde "Arnavut" lakabı ile kaydedilen 5 kaynak kişiden dördü tarımla uğraşmaktadır. 4 sene önce çiftliğe yerleşen 3 dönümlük arazisinde çilekçilik yapan Arnavut Hasan Ağa aynı zamanda Ihlamur Kasrı'nda bahçıvandır. Geliş tarihi belli olmayan bahçıvan Arnavut Reşit'in 5 dönüm arazisi vardır. Deftere Arnavut Reşit'in ardından yazılan, Arnavut Saleko ise 15 yıldır bölgede yaşamakta ve yine tarımla uğraşmaktadır. Reşit ile arazilerinin birbirine yakın olması bu kişilerin hemşerilik veya benzeri bir bağlarının olduğunu düşündürmektedir.

Defterde Müslüman hane reislerinin etnik kökenleri hakkında sistematik bir açıklama yapılmadığından, lakabı "Arnavut" olmayan hane reisleri arasında da Arnavutların olup olmadığı hakkında kesin bir görüş ileri sürülemez. Nitekim bölgeye ilk yerleşenler arasında yer alan Yanyalı Bekir'in kiracıları olan Halim ve Recep'le ilgili bilgilerin açıklandığı bölümde bu kişilerin ev sahiplerinin isminin "Arnavut Bekir" olarak yazılmış oluşu etnik kökenlere işaret eden lakapların her durumda zorunlu olarak kullanılmadığını göstermektedir. Diğer taraftan defterde Reşid Ağa, Şerif ve Mustafa isimli üç Yanyalı daha bulunmaktadır. Mekânsal bir doku oluşturdukları arka arkaya yazılmış olmalarından anlaşılan bu kişilerin belli aralıklarla birbirlerinin ardından çiftliğe yerleşmelerinin zincirleme göçü örneklediğine daha önce değinilmiştir. Hane reislerine bağlı aile üyeleriyle birlikte toplam nüfusu 23 olan bu grup, Yanya'nın özel tarihsel durumu nedeniyle de Arnavut etnik aidiyeti ile ilişkilendirilebilirler. Nitekim söz konusu tarihlerde Yanya'nın Müslüman nüfusu büyük ölçüde Arnavutlardan oluşmaktadır.[28] Meselenin bir başka boyutu Yanya Arnavutları arasında özellikle 19. yüzyılda Bektaşiliğin belirgin bir biçimde yaygınlık kazanmış oluşudur (Clayer, 2013: 80). Bu noktadan hareketle Nişantaşı Teneke Mahallesi civarındaki Arnavutların Bektaşi oldukları yönündeki sözlü tanıklıklara yansıyan algının oluşumunda çiftlik civarındaki Yanyalı tarımcı hanelerin de belli bir etkisi olduğu düşünülebilir.

Etnik aidiyetleri ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmak mümkün olmasa da tarımla uğraşan bir diğer önemli hemşeri grubu Bulgaristan'ın İslimye (Sli-

28 Yanya ile ilgili layihaların incelenmesi ile hazırlanmış bir çalışmada 19. yüzyıl sonu itibarıyla bu bölgedeki Müslüman nüfusun tamamına yakınının Arnavut olduğu ifade edilmektedir (Nizamoğlu, 2013: 200). Kiel de şehirdeki Müslüman nüfusun büyük ölçüde Arnavutça konuştuğuna işaret eder (Kiel, 2013a: 320). Clayer'e göre bu durum Yanya örneğinde "Müslüman eşittir Arnavut" biçiminde bir algının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Clayer, 2013: 77). Arnavut milliyetçiliğinin ünlü isimleri olan Şemseddin Sami, Naim Fraşiri ve Abdül Fraşiri'nin mensup olduğu Fraşiri ailesi de Yanya vilayetinin Ergiri sancağının Pırmeti kazasına bağlı Fraşiri köyündendirler (Aruçi, 2013: 194).

ven) şehrinden gelenlerdir. Defterdeki açıklamalara göre en eskileri yedi yıl önce çiftliğe yerleşmiş olup on dönümlük arazisinde bağcılık yapan Saatçi Hüseyin Efendi'dir. 1881 yılından itibaren belgenin hazırlandığı tarihe kadar daha küçük arazileri kontrolleri altında bulunduran beş ayrı İslimyeli aile bölgeye gelir. İslimyeli tarımcıların hane reisleri dâhil toplam nüfus ağırlıkları 31 olup ağırlıklı olarak bağcılık yaptıkları anlaşılmaktadır.

Söz konusu hanelerin memleketi olan İslimye'de bağcılık yaygın bir tarımsal faaliyettir. 19. yüzyıla ait muhtelif kayıtlarda İslimye üzümlerinden üretilen şarapların kalitesi ve ününe işaret edilmektedir. (Borislavov, 2004: 82). Öyle ki 1867 yılında iki Osmanlı paşasının teşvikiyle İslimyeli şarap tüccarları sermayelerini bir araya getirip bir ticari ortaklık meydana getirirler. Paşalardan biri bizzat kendi sermayesiyle bu şirkete ortak olur (Davidova, 2013: 75). 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından yaşanan karışıklıklar nedeniyle İslimye'nin Müslüman nüfusu hızla göç etmeye başlamıştır (Kiel, 2013b: 74). Çiftlikteki İslimyeli ailelerin yerleşimi de bu döneme denk gelmektedir.

Sonuç itibarıyla Balmumcu Çiftliği arazisindeki tarımcı nüfus grubu kendi içinde oldukça parçalanmış durumdadır. Ağırlıklı olarak küçük toprak sahibi olan bu hanelerin konutları tarımsal arazilerinin içerisinde kurulu olduğu için hem yaygın hem de seyrek bir yerleşim dokusu teşkil etmekte, bu dokunun içerisinde sıklıkla arabacılar gibi farklı nüfus gruplarına mensup haneler girmektedir.

Arabacılar

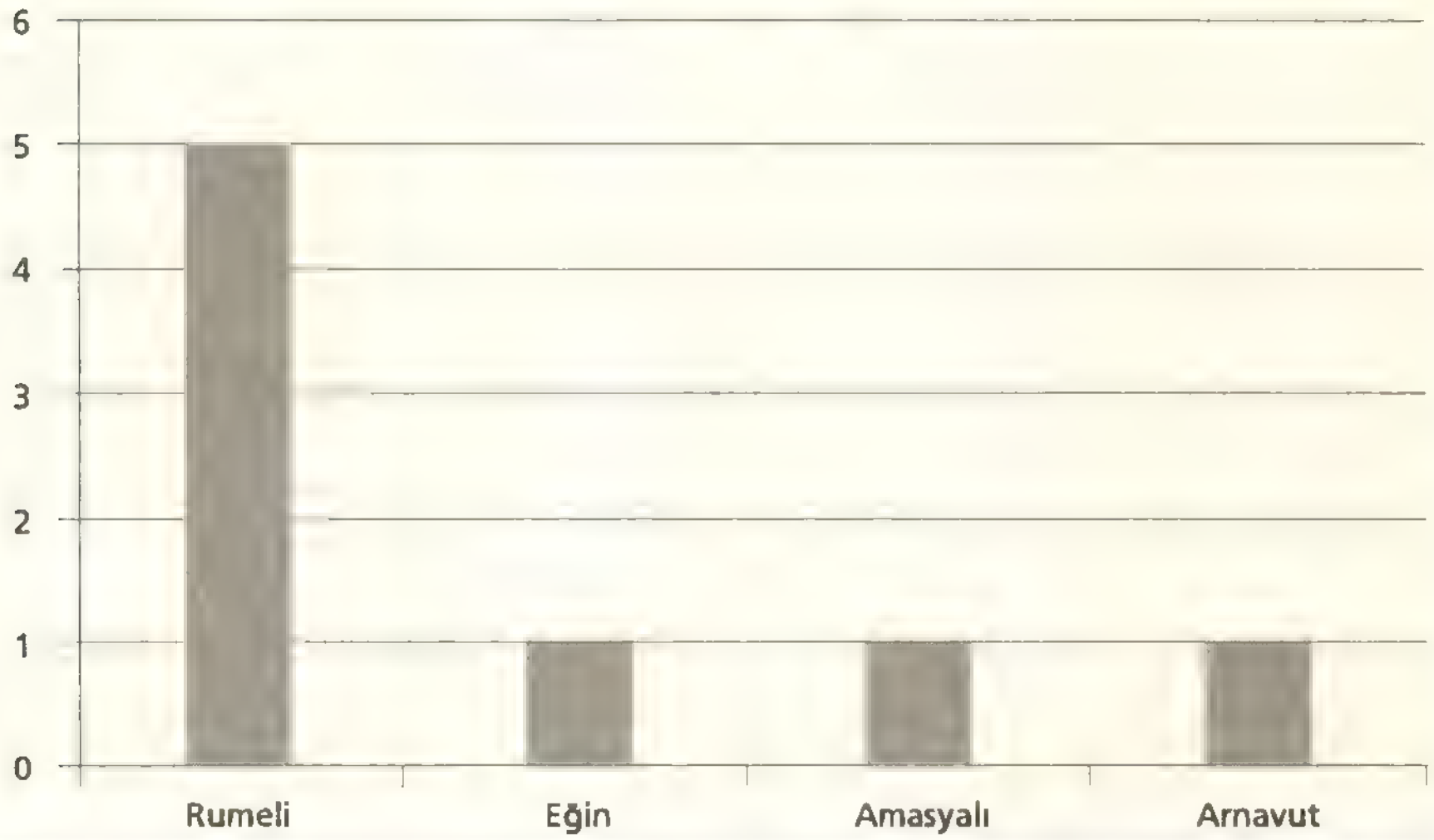
Şehir içi ulaşımında binek arabalarının kullanılması olgusu oldukça yeni bir durumdur. Koçu yüzlerce yıl boyunca İstanbul halkının evleri ve işleri arasında yürüyerek gidip geldiklerini anlatmaktadır (Koçu, 1959: 902). Abdülaziz Bey ise Osmanlı devlet yöneticilerinin şehir içindeki yolculuklarında ata binmelerinin yaygın bir gelenek olduğunu ifade etmektedir. Bu kişiler zorunluluk olmadıkça araba kullanmamaktadırlar. Yaya yolculuk etmeleri ise mümkün değildir (Abdülaziz Bey, 1995: 327). Bu köklü geleneğin değişmesi ancak 2. Mahmut döneminde mümkün olabilmiş, devlet erkânı kışları araba ile yolculuk etmeye başlamış, yazları ise ata binme geleneğini sürdürmüşlerdir (Abdülaziz Bey, 1995: 329). Yine bu dönemde "İhtisap ağalığı"[29] tarafından arabacıların uyması gereken kuralların açıklandığı bir düzenleme yayınlanmıştır (Koçu, 1959: 905). Her halükarda arabacılığın bir meslek olarak yaygınlaşması Tanzimat Dönemi'nde gerçekleşecektir (Koçu, 1959: 913). Binek arabaları saray arabaları, konak arabaları ve kira arabaları olarak üç grup halinde ele alınmaktadır. Kira ara-

29 Osmanlı devletinde şehir işleri ile uğraşan devlet memuruna ihtisap ağası adı verilmektedir. Osmanlı devletine kendisinden önceki İslam devletlerinden geçen bir kurum olan ihtisap ağalığı, temelde kadı gönderilen her yere bir ihtisap ağasının yollanması prensibi üzerinde işlemektedir (Pakalın, 1971: 40-41).

baları da niteliklerine göre lüks arabalar ve piyasa arabaları olarak iki alt gruba ayrılmaktadır. Lüks arabalar kendilerine ait özel arabalar edinme imkânı olmadığı halde sıradan piyasa arabalarına binmeyi kendilerine yediremeyenler tarafından ihtiyaç halinde kiralanmaktadır. Piyasa arabaları genellikle eski ve az bakımlıdırlar (Koçu, 1959: 908-910).

Balmumcu Çiftliği'nde arabacılık yaparak geçimlerini temin eden 8 hane reisi bulunmaktadır. Kendilerine bağlı aile üyeleriyle birlikte toplam birey nüfusları 42'dir. Bu hane reislerinden dördünün çiftliğe geliş tarihleri ile ilgili herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Geliş tarihleri açıklanan arabacılardan en eskisi 11 yıl önce çiftliğe yerleşen Eğinli Bedros'tur. Diğerleri ise 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından bölgeye gelmişlerdir. Amasyalı Hüseyin Ağa ve Bedros haric diğer arabacılar Balkan göçmenleridir (Grafik 2).

GRAFİK 2
Arabacıların Köken Bilgileri



Arabacıların çalışma alanları ile ilgili defterde kimi bilgiler paylaşılmıştır. Buna göre çiftlikte yaşayan sekiz arabacıdan ikisi Dolmabahçe'de, biri ise Taksim'de arabacılık yapmaktadır. Dolmabahçe'de arabacılık yapanlar Balkan muhaciri iken Taksim'de arabacılık yapan hane reisi 11 sene önce bölgeye gelen ve daha önce ismini andığımız Eğinli bir Ermeni olan Arabacı Bedros'tur. Defterde Tramvay arabacısı olarak kayıt altına alınan iki kişi de yine Balkan göçmenidir.

Tramvay arabacıları işçi statüsünde çalışmaları nedeniyle diğer arabacılardan farklı bir kategoride ele alınabilirler. İstanbul'da atlı tramvaylar ilk olarak 1869 yılında İstanbul Tramvay Şirketi'ni kuran Krepano Efendi'ye işletme imtiyazı verilmesiyle çalışmaya başlamışlardır (Çelik, 1993: 91-92). 1869 yılında yapılan

sözleşmeye göre şirketin çalışanları Osmanlı tebaasından olmalıdır. Ancak kilit personelin ve üst düzey yöneticilerinin yabancı olmalarına izin verilmiştir (Gülersoy, 1989: 13). Bu durum şirketin yerli emek gücü için yeni bir istihdam alanı olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dahası tramvay şirketinin işçi statüsünde çalışan sürücüleri şirketin kuruluşundan kısa bir süre sonra ilk grevlerini gerçekleştirmişler, 1876 yılında şirket bünyesinde çalışan 200 kadar arabacı iş bırakmış ve bunun üzerine şirket tarafından işten çıkarılmışlardır. Cevap olarak şirket ortaklarından birinin arabasına saldıran arabacıları durdurmak için askeri birlikler gönderilmiştir (Baydar, 1998: 30).

Arabacılar tıpkı tarımcılıkla uğraşan aileler gibi bir mahalle oluşturmamakta, dağınık yaşamaktadırlar. Beyoğlu'nda tramvay arabacılığı yapan Rumeli göçmeni Şaban tarımla uğraşan Reşid isimli bir çiftlik sakininin hanesinde kiracıdır. Tramvay arabacısı göçmen İzzet ise Tanzifat onbaşılarından Veli Ağa'nın kiracısıdır. Eğinli arabacı Bedros ve evinin bulunduğu bir dönümlük araziyi Bedros'tan alan Hasköylü arabacı İsmail hariç arazileri yan yana olan hiçbir arabacı yoktur.

Arabacılığın gelişiminde İstanbul'un nüfus yapısındaki değişmenin son derece önemli bir rolü olduğu açıktır. 19. yüzyıla kadar saray ve konak ahalisinin özel çalışanları konumunda olan arabacılar, güvenli ve konforlu bir ulaşım tercih eden yerli ve yabancı yeni elitlerin şehir nüfusu içerisinde payının artmasıyla birlikte hatırı sayılır bir meslek grubu olarak ortaya çıkmışlardır. Bu dönemde başta Balkan göçmenleri olmak üzere serbest işgücü durumundaki çeşitli kesimler bu alanda istihdam edilmişlerdir.

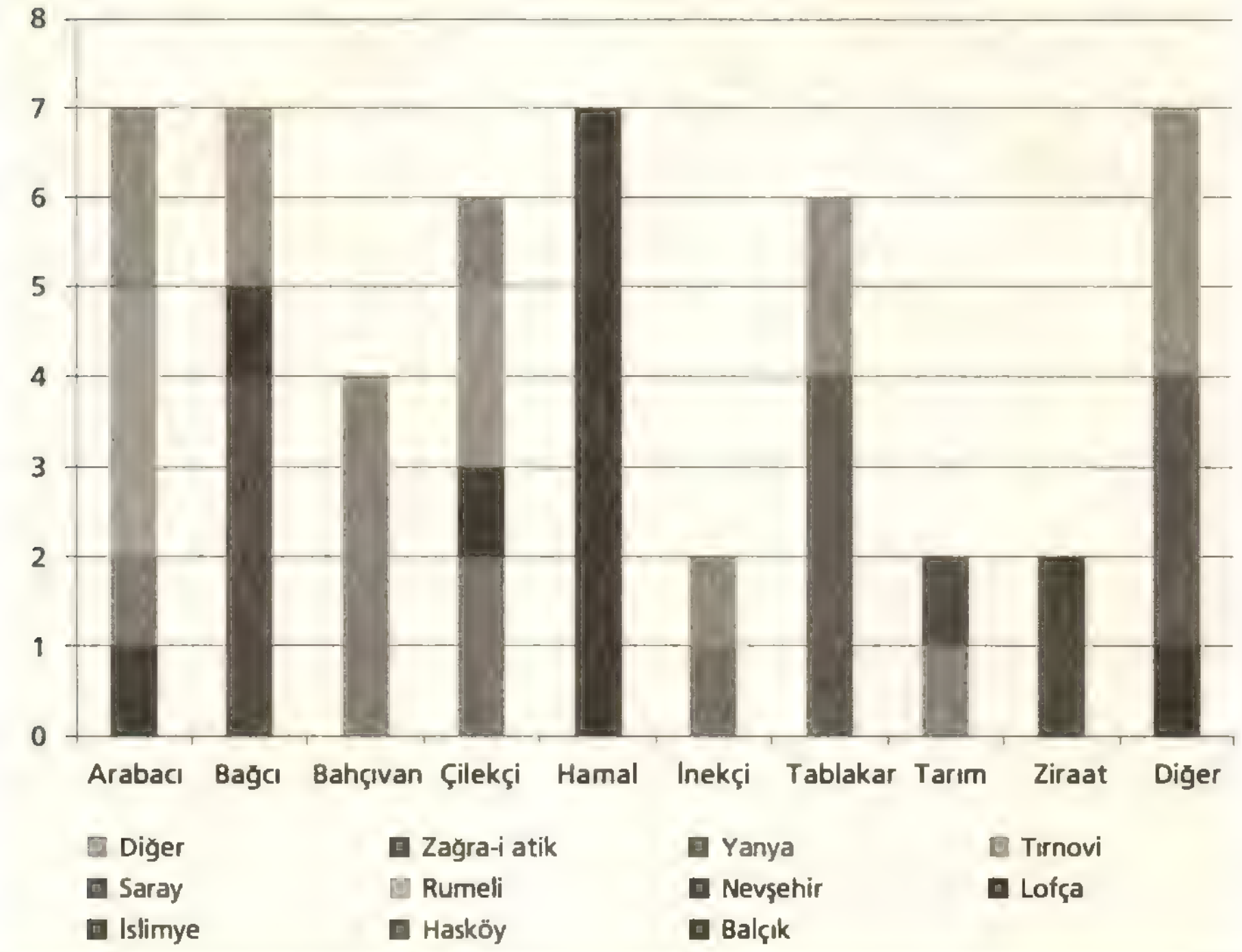
Lofçalı hamallar ve Muhacir Mahallesi

Meslek-memleket ilişkisi çerçevesinde dikkati çeken bir başka ilişki hizmetler kategorisinde sınıflandırılan hamallar göz önüne alındığında ortaya çıkmaktadır. Belgede hamal olarak tasnif edilmiş 7 kişinin tamamı Bulgaristan'ın Lofça şehrinden gelmişlerdir (Grafik 3). Dahası tablakârlar grubundan farklı olarak hamallıkla geçinen aile reisleri, belgede arka arkaya yazılmışlar, "Lofça muhacirlerinden hamal Abdullah" isimli hane reisinin durumuyla ilgili açıklamanın diğerleri için de geçerli olduğu belirtilmiştir:

> Altı sene evvel dört dönüm mikdarı arazi îcâr iderek ve senevî yüz elli guruş îcâr verdikleri mahale sekiz hâne inşa iderek derununda beytûtet ve evvelce Tosya'ya gönderilip bir seneden sonra avdet iderek elyevm mahal-i mezkûrda ikamet eyledikleri.[30]

30 BOA. Y. PRK. M. Dosya No: 3 Gömlek No: 3818 20 Eylül 1304 (2 Ekim 1888).Yukarıdaki alıntı günümüz Türkçesine şu şekilde aktarılabilir: "Altı sene önce, dört dönümlük arazi kiralamış ve yıllık yüz elli kuruş kira verdikleri bu yere sekiz ev inşa ederek burada yaşamaya başlamışlardır. Önceden Tosya'ya gönderilmişlerse de bir sene sonra geri gelmişlerdir. Halen adı geçen yerde yaşamaya devam etmektedirler".

GRAFİK 3
Meslek Detayları Memleket İlişkisi



Oldukça detaylı olan bu açıklama, Balmumcu Çiftliği'nde hamallık yaparak geçinen bu ailelerin sık dokulu bir topluluk olduğunu düşündürmektedir. Açıklamada verilen tarihe göre bu aileler 1882 yılında sekiz konut inşa etmiş ve bu konutlarda yaşamaya başlamışlardır. Söz konusu grup dört dönümlük bir mekân parçasında mahalle benzeri bir yerleşim alanı oluşturmaktadır. Çeşitli dönem haritalarında "Lofça Muhacir Mahallesi" veya "Muhacir Mahallesi" isimli bir bölgeden bahsediliyor oluşu bu durumun başka gözlemciler tarafından da fark edildiğini ortaya koyar.

Lofçalı hamallar grubunun yerleşim yerinin dönem haritalarında gösterilmesi Balmumcu Çiftliği içerisindeki diğer toplumsal dokulardan farklı olarak onların tam yerleşim yerinin tespit edilebilmesini mümkün kılmaktadır. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi'nde yer alan 1304 (1886 / 87) tarihli bir Şişli haritasında, günümüzde Meşrutiyet Mahallesi'nin yer aldığı ve daha önceleri Taşocağı ya da Nişantaşı Teneke Mahallesi olarak bilinen bölgenin üst taraflarında "Lofça Muhacirin Mahallesi" isimli bir yerleşimin olduğu görülmektedir (Harita 3). Defterde ifade edildiği üzere 8-10 evlik bir yerleşimden ibaret olan bu bölgenin kurucuları açık ki kayıtlarda karşımıza çıkan Lofçalı hamal aileler-

Harita 3: 92289 Şişli ve civarıyla Kağıthane tariki haritası H 1304 (1886-1887) 1:4000. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi

dir. Daha geç tarihli bir başka haritada ise aynı bölge kurucuların Lofçalı oluşlarına herhangi bir gönderme yapılmaksızın "muhacir mahallesi" olarak anılmaktadır (Harita 4).

Ağırlıklı olarak sözlü tarih kaynaklarına dayanan "Nişantaşı Teneke Mahallesi" araştırmasında mahallenin, 19. yüzyılın ikinci yarısında bölgeye yerleşen ve gerek Nişantaşı elitleri gerekse de şu anda mahallede yaşamayan başka kökenlerden mahalle sakinleri tarafından "Çingene" olarak adlandırılan birkaç hanelik bir grup tarafından kurulduğu ifade edilmektedir (Yılgür, 2012: 40). Ne var ki kurucu grubun doğrudan temsilcisi durumundaki kaynak kişilere ulaşılamamasına bağlı olarak ailelerin kökeni ve geçimlerini nasıl sağladıklarını ilişkin bilgiler kesinleştirilememiş, çalışmada kaynak kişilerin birbirleriyle çelişen açıklamalarının paylaşılmasıyla yetinilmiştir.[31]

31 Aynı bölge ile ilgili sözlü anlatıların kaleme alınmasıyla hazırlanmış edebi metinlerde de esas olarak kurucu grubun kimliği ile ilgili herhangi bir açıklama yer almamaktadır. Yıldırım'ın (2012) ve Tuğtepe'nin (2008) çalışmalarında Teneke Mahallesi'nin yoksulluğu ve konut dokusunun özgünlüğü ile ilgili detaylı betimlemeler olsa da köken meselesi tartışma konusu yapılmaz. Son derece detaylı olan Pakalın'ın metni civarın daha geç tarihlerde kurulan "Dere" ya da "Kürt Mahallesi" gibi isimlerle bilinen kısmıyla ilgili hayati bilgileri paylaşsa da Teneke Mahallesi'nin çekirdeğini oluşturan yerleşime sadece geçerken değinir (Pakalın, 2007: 41). Sözlü tarih çalışmalarının kaynak kişilerin anımsama ufku ile kısıtlı olmasından ileri gelen bu eksiklik kıs-

Harita 4: Muhacir Mahallesi (BOA, Y. PRK. HH. Dosya No: 39. Gömlek No: 77)

İstanbul'daki yoksulluk yerleşimleriyle ilgili yazınının erken temsilcilerinde hem özelde Nişantaşı Teneke Mahallesi hem de genel olarak teneke mahalle kavramı ile ilgili değinmelere rastlanabilmektedir. Güney, mimar Cevat Erbel'e atıfla Nişantaşı Teneke Mahallesi'nin yanı sıra Ferikōy ve Beykoz'daki teneke mahallelerin de "Balkan Savaşı'nın ardından İstanbul'a gelen" "Rumeli Muhacirlerince" kurulduğunu ifade etmektedir (Güney, 1964: 20). Erbel'in tespitinin aksine Tütengil, "teneke mahalle" olgusunun çok daha kōklü olduğunu işaret etmektedir. Ona göre gecekondu olgusu 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından ülkeye gelen "93 Muhacirlerinin" kurduğu "teneke mahallerle" birlikte bir gündem haline gelmiştir (Tütengil, 1973: 41). Erbel ya da Tütengil'in herhangi bir kaynağa gönderme yapmayan ifadeleri son derece önemli olsalar da Nişantaşı Teneke Mahallesi'nin kuruluş tarihi ve kurucu grubun kökeni ile tartışmayı sonlandırmak için yeterli değildir.

Bu çalışmanın konusunu oluşturan defter ve dönem haritaları birlikte ele alındığında ise Nişantaşı Teneke Mahallesi olarak bilinen bölgeyi kuran grubun kökeni ve geçim yolları büyük ölçüde kesinleşmiş olmaktadır. Buna göre Bulgaristan'ın Lofça isimli bölgesinden 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından gelen bu grup, en azından bölgeye yerleşimlerinden itibaren altı yıl boyunca geçimlerini hamallık yaparak sağlamışlar, Balmumcu Çiftliği genelinden oldukça ayrıksı duran sık dokulu bir yerleşim birimi meydana getirmişlerdir.

Lofçalı hamallar grubu ile ilgili dikkat çeken bir başka ayrıntı, daha önce de işaret edildiği üzere Balmumcu Çiftliği ile ilgili kayıtlarda onların dışında hamallıkla uğraşan başka hiç kimseden bahsedilmiyor oluşudur. Lofçalı hamalların durumu yine belli bir geçim faaliyetinde yoğunlaşan Nevşehirli tablakârların sosyal sermaye temelli saray-konak çalışanları ağından ya da muhacir arabacılardan farklıdır. Zira bu örnekte sadece "iş piyasasına" girişlere aracılık eden bir dayanışma ağından fazlası söz konusu olmaktadır. Lofçalı hamallar aynı anda hem bir konut dokusu hem de hamallık mesleğinde tekel oluşturmaktadırlar. Bu açıdan Lofçalı hamalların durumu Ispanakçı Viranesi'ndeki Arapkirliler ağını anımsatmaktadır. Öte yandan Arapkirlerin göçü kente uyum mekanizmalarıyla ilerleyen yavaş, kontrollü ve aşamalı bir yer değiştirmeyi, zincirleme göçü örneklemektedir. Lofçalı hamallar ise 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından 8 hane olarak bölgeye yerleşmiş ve hiçbir ön hazırlık sürecinden geçmeksizin yeni bir toplumsal bütünlüğün parçası olmuşlardır. Kitlesel göçü örnekleyen bu durum aynı zamanda geleneksel mesleklerini yitirmelerinin ardından kentsel dokunun çeperinde geç-peripatetik yerleşimleri oluşturan peripatetik kökenli grupların yerleşme stratejileri ile de benzeşmektedir.

Tam da bu noktada Lofçalı hamalların, peripatetik kökenli bir grup olarak ele

---

men de olsa Muhacir Mahallesi'nin varlığına dikkat çeken Çetintaş tarafından aşılmıştır. Ne var ki Çetintaş mahallenin kuruluş tarihi olarak Balkan Savaşı sonrasını işaret etmektedir (Çetintaş, 2012: 122).

alınıp alınamayacağını tartışma konusu yapmak yerinde olacaktır. Bu noktada ilk olarak Osmanlı İmparatorluğu idaresi altında bulunan peripatetik grupların resmi evraklarda genellikle "Kıpti" ve daha seyrek bir biçimde de olsa "Çingene" adı altında sınıflandırıldıklarının altı çizilmelidir. Diğer taraftan imparatorluk idaresince "Kıpti" adının kullanımı sadece bir tasnif meselesinden daha fazlasıdır. Zira "Kıpti" olarak adlandırılan grupların mensupları, Müslüman olsalar dahi Müslüman olmayan imparatorluk tebaasının ödemek zorunda olduğu cizye vergisini vermek zorundadırlar (Ginio, 2004: 118). Cizye tahsilatında herhangi aksama yaşanmasını istemeyen Osmanlı İmparatorluğu "Kıpti" olarak sınıflandırılan grupları dikkatli bir biçimde kayıt altına almış, Müslüman ve Müslüman olmayan nüfustan farklı bir biçimde tasnif etmiştir. Bu kayıtlar Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı bölgelerinde yaşayan peripatetik gruplarla ilgili son derece önemli bir bilgi kaynağı durumundadır. Bu kaynağın Lofçalı hamallar bağlamındaki önemi Lofça'ya ait "Kıpti" nüfus kayıtlarına ulaşılması durumunda Lofçalı hamalların peripatetik kökenli olup olmadıkları ile ilgili en azından devletin bakışını yansıtan net bir değerlendirmeye ulaşılabilecek olmasıdır.

Arşivde yapılan ilk incelemelerde Lofça bölgesinde var olan Müslüman "Kıpti" topluluklarının tasnif edildiği temettuat ve nüfus kayıtlarına ulaşılamamıştır. Buna karşılık söz konusu dönemde Lofça'nın bağlı bulunduğu Vidin merkezi ile ilgili yapılan bir çalışma konumuz açısından oldukça önemli bilgiler içermektedir. Çalışmada Vidin merkezinde Müslüman, Hristiyan ve Yahudilere ait temettuat kayıtları incelenmiştir. Bunun yanı sıra "Vidin civarında" "çadırda" yaşadığı belirtilen Kıpti gruplarına ait kayıtlar da paylaşılmıştır. 19. yüzyıla ait kayıtlardaki meslek verileri incelendiğinde hamallıkla geçinenlerin arasında yalnızca 1 Yahudi olduğu, kalanların tamamının ise Kıpti olarak sınıflandırıldığı görülmektedir. Genel olarak Kıpti olarak sınıflandırılan hane reislerinin arasında 29 kişi hamallıkla geçimini temin etmektedir (Selçuk, 2013: 173-320). Bu bilgi hamallığın söz konusu dönemde ve söz konusu coğrafyada daha ziyade Kıpti olarak tasnif edilen gruplarla ilişkili bir ekonomik faaliyet olduğu yönünde bir gösterge olarak ele alınabilir.

Lofçalı göçmen ailelerin Balmumcu Çiftliği'ne yerleşmelerinden 6 yıl sonra bütün erkek hane reislerinin, Lofça'nın bağlı bulunduğu Vidin civarında peripatetik gruplarla özdeşleşen hamallık mesleğiyle geçiniyor oluşları söz konusu grubun peripatetik kökenli olma ihtimalini güçlendirmektedir. Dahası Lofçalı hamalların peripatetik kökenli gruplar için son derece tipik olan bir eğilime uyarak yerleştikleri noktada sık dokulu küçük bir mahalle oluşturmaları da bu yargıyı destekleyen unsurlar arasında ele alınmalıdır.

Daha önce de vurgulandığı üzere tarımcılar ve Balmumcu Çiftliği'nin diğer öğelerinden farklı olarak dar bir alanda yoğunlaşan Lofçalı hamalların yerleşimi dışarıdan bakanlar tarafından bir mahalle olarak algılanmıştır. Nişantaşı civarında yoğunlaşan yükselen yeni elitler için evlerinin hemen yakınında ortaya

çıkan böylesi bir sosyal dokunun özellikle görünürlüğünün yüksekliği nedeniyle rahatsızlık kaynağı olmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim bu döneme ait anlatılardan günümüze kalan kimi unsurlar böylesi bir etkileşimin varlığına ilişkin çok kuvvetli işaretleri bünyesinde barındırmaktadır.[32]

Sonuç

Son dönem Osmanlı İstanbulu'nda kent yoksulluğunun erken biçimlerinin yoğunlaştığı bir yerleşim alanı olarak Balmumcu Çiftliği, günümüzde son derece farklı sosyolojik özellikler gösteren bir nüfusa ev sahipliği yapıyor. Bugünden bakıldığında Nişantaşı ve Teşvikiye'nin alt kısımları, Şişli, Fulya, Ihlamur, Bal-

32 Bölgede oldukça yerleşik olan bir geleneğin hafızasını devralarak bunu Şalom gazetesinde 2011 yılında yayınlanan yazısına aktaran Gabay'a göre "Teneke Mahallesi" Nişantaşı tarihinin kapanması çok isabetli olmuş olan bir sayfasıdır:

> 1870-1930 yılları arasında her ne kadar Osmanbey-Şişli hattındaki saray çevresinin konaklarından Nişantaşı'na bakıldığında bu bölgede yaşayan Çingeneler ve evlerinin etrafındaki telli tenekelerden mahalleye 'Teneke Mahallesi' dense de semtin kaderi değişimden olumlu etkilenmiştir (Gabay, 2011).

Aynı tedirgin dile Refik Halid Karay'ın "Sonuncu Kadeh" romanında geçen 1910'ların Nişantaşı civarını yansıtan değinmede de rastlamak mümkündür. Detaylı bir biçimde mahallenin bulunduğu yeri tarif eden yazar kelimelerini son derece dikkatle seçmektedir:

> Ertesi gün o sokağa Şişli tarafından indim, nerede şimdiki apartmanlar. Yerden yapma, barakamsı dam altları. Yoluma çarşımsı bir meydancık çıktı: bakkal, manav bir iki tane, hepsi de fukara işi şeyler. Bana dik dik bakanlar bile oldu, uzaklaştım. Zaten az aşağısı Çingene Mahallesi imiş (Karay, 1994: 156-157).

Uzun yıllar İstanbul'da yaşayan İngiliz yazar Dorina Neave ilk basımı 1933 yılında yapılan eserinde 1881-1907 tarihleri arasında yaşadığı İstanbul'daki deneyimlerini anlatır. Yazarın "Nişantaşı Cadı" adını verdiği falcı kadına ilişkin aktarımları Teneke Mahallesi'nin kuruluş döneminde bu bölgede maddeleşen yoksulluğun dönemin "elitlerince" nasıl algılandığının en önemli kayıtlarından birisini oluşturmaktadır:

> Mangal da kulübedeki her şey gibi son derece pislik içerisindeydi. Mollie ile benim oturmamda ısrar etti. İhtiyatla yakınındaki kirli bir sedire oturduktan sonra, vaftiz isimlerimizi sordu ve yanan mangal kömürüne, entarisinin yakasından çıkardığı ve yine hemen sakladığı teneke bir kutudan bir tutam kül renkli toz serpti. Mangaldan incecik bir duman tavana doğru yükselirken yaşlı büyücü, dumanın arasından çok uzaklara bakarak, bir vecd içerisindeymiş gibi ismimi tekrarlamaya başladı. "Dorina Dorina". Ansızın, çabuk çabuk, anlaşılmaz şeyler söylemekteydi. Sonra giderek sakinleşti. Bizi hayretler içinde bırakarak o gün kulübesine girene kadar yaptıklarımızı tek tek saydı. Sade giyinmiş ama çoğunlukla üniforma giyen uzun boylu bir adamın, hızla bizden uzaklara gittiğini, mühim bir memuriyette bulunan bu kişiyi, ikimizin de bir daha göremeyeceğimizi söyledi.
>
> Müteakiben sözlerine devam ederek, evde üç piyango biletimiz olduğunu, çekiliş hiçbir zaman olmayacağından, en iyisinin onları yakmamızı ve garip bir şekilde doğru çıkan öyle şeyler söyledi ki sıra istikbalimi anlatmasına geldiğinde, artık ağzından çıkan her kelimeye inanacak duruma gelmiştik. Birden bire duman yok oldu. Yaşlı kadın karga sesiyle konuşurken bu ses birden değişti ve hiddetle bize dönerek ücretini verip gitmemizi istedi.
>
> Zamanla önceden haber verdiği her şey doğru çıktı. Hatta piyangonun çekilmesi iddiasına önceden çok bozulduğumuz halde, resmi bir idarenin piyangosu iptal edilince, sonunda yine üfürükçü kadın haklı çıktı. Zira hükümet değişmiş ve piyango geçersiz sayılmıştı. Bahsettiği subaya gelince onu hakikaten bir daha göremedim.
>
> Üfürükçüyü ziyaretimden aklımda en ziyade yer eden şey, bu pis yerden çıkarken kaşınmaya başlamamızdı. Her yerimize bilinmeyen türlerden pek çok haşarat dolmuştu. Falıma çok iyi bakıp pek yerinde kehanetlerde bulunduğu halde, bir daha ziyaretine niyet etmedim (Neave, 1978: 111).

mumcu gibi orta sınıfın damgasını vurduğu yerleşim birimleriyle makale boyunca farklı yüzlerini ele aldığımız geçmişin yoksul yerleşimleri arasında bir bağ kurmak hiç de kolay değil.

2000'li yılların sonlarında, makalenin yazarı tarafından yürütülen "Nişantaşı Teneke Mahallesi" konulu araştırma, Balmumcu Çiftliği'nin küçük bir parçasında bu dönüşümü meydana getiren dinamikleri anlamaya odaklanmıştı. Sözlü tarih ve Cumhuriyet döneminde yayınlanmış kaynaklar çerçevesinde yapılan bir arşiv çalışmasının sonucunda buralarda gerçekleşen dönüşüme belli bir ölçüde açıklama getirilmiş, buna karşılık ulaşılabilen en yaşlı kaynak kişilerin bile asıl kurucu nüfusu tanımaması sonucu mahallenin ilk dönemi nispeten karanlıkta kalmıştı. Bu makalede incelenen defter Nişantaşı Teneke Mahallesi'nin kurucu çekirdeğini oluşturan, muhtemelen peripatetik kökenli Lofçalı aileleri, bizzat isimleri, meslekleri ve aile büyüklükleri ile yakından tanımamıza imkân vererek bu tartışmayı bitirmiş oluyor.

Öte yandan defter incelendiğinde, Nişantaşı Teneke Mahallesi'nin hiçbir biçimde çevresinden soyutlanarak tek başına ele alınamayacağı görülmektedir. İlk dönem haritalarında Lofça Muhacirler Mahallesi olarak geçen ve bugünkü Madalyon Sokağı'nın hemen altında bulunan Taşocağı mevkiinde kurulmuş yerleşimin zamanla genişlemiş hali olan Nişantaşı Teneke Mahallesi, gerçekte çok daha büyük bir mekânsal dokunun parçası durumundadır. Mahallenin de içinde yer aldığı, Şişli'den Beşiktaş, Balmumcu ve Zincirlikuyu'ya kadar uzanan bölgede çok sayıda başka yoksul yerleşimi vardır.

Defter bu bölgede yaşamakta olan yoksul ailelerin son derece heterojen bir yapı arz ettiklerini ortaya koymaktadır. Kimileri Yanyalı tarımcı Arnavutlar örneğinde olduğu gibi zincirleme göç süreci içerisinde, kent yaşamına uyum sağlayarak bölgeye yerleşmişlerdir. Özellikle 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı öncesinde civar arazilere yerleşenler zincirleme göç sürecinin farklı aşamalarındaki birey ve haneler olarak görülebilirler. 1877-78 Osmanlı Rus-Savaşı'nın ardından gelen göçmenler ise daha ziyade aileleriyle birlikte, aşamalı göçün avantajlarından yoksun bir biçimde bölgeye yerleşen Bulgaristan göçmenleridir. Bu gruba dâhil olan haneler de kendi aralarında arazi büyüklüklerine göre farklılaşmaktadır.

Hem 1877-78 Osmanlı Rus Savaşı öncesi hem de savaştan sonra bölgeye yerleşen tarımcı aileler genellikle tarım arazilerinin içerisindeki evlerinde, görünürlüğü düşük ve belirgin bir mahalle dokusu oluşturmayan konutlarında yaşamaktadır. Bu özellikteki tarımsal arazilerin arasında, kimi zaman tarımcı hanelerin kiracısı kimi zaman da hane sahibi olarak saray-konak çalışanları ve arabacılar yaşamaktadır.

Önemli bir bölümü Nevşehirli olan saray-konak çalışanları bir zamanlar Nevşehirli Damat İbrahim Paşa ve Karavezir Mehmet Paşa'yı devletin tepesine taşıyan ağla ilişkili bir grup olarak görülebilirler. Gelecekte bu alanda yapılacak olan daha detaylı çalışmalar Balmumcu Çiftliği'nde karşımıza çıkan saray-ko-

nak çalışanları ile 18. yüzyılda devlet hiyerarşisinin üst basamaklarına yükselmeyi başaran hemşerileri arasındaki bağın daha net bir biçimde tartışılmasına yardımcı olabilecektir. Her halükarda Nevşehirli saray-konak çalışanları Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması sırasında ocağın safında oldukları için devlete giriş kapıları olan saray mutfağındaki ayrıcalıklı konumlardan dışlanmışlar, güçlerini önemli ölçüde kaybetmişlerdir. Defterin hazırlandığı tarihlerde daha ziyade tablakâr olarak çalışmaktadırlar. Bu insanlarla Balmumcu Çiftliği'ndeki yeni yoksul yerleşimlerinin yanı başında karşılaşılması söz konusu tarihsel arka plan göz önüne getirildiğinde daha anlaşılır bir hale gelmektedir.

Çiftlikteki tarımsal arazilerin arasına serpiştirilmiş bir diğer grup arabacılardır. 19. yüzyılda İstanbul'da konforlu ve güvenli bir şehir içi ulaşım talep yeni elitlerin nüfus yoğunlaşması ile birlikte yaygın bir meslek olarak gelişen arabacılıkla geçinen çiftlik sakinleri, özellikle elit nüfusun yoğunlaştığı Dolmabahçe ve Beyoğlu civarında çalışmaktadırlar. Öte yandan dönemin en modern ulaşım aracı olan atlı tramvaylarda çalışan iki işçi-arabacı da çiftlik sınırları içerisinde yaşamaktadır.

Balmumcu Çiftliği genelinde karşılaştığımız dağınık konut dokusuna aykırı örnek teşkil eden ve kısa bir süre sonra "Teneke Mahallesi" adıyla anılmaya başlayacak olan Lofça Muhacirler Mahallesi, Lofçalı Abdullah ve beraberindeki birkaç hane reisi tarafından kurulmuştur. Hepsi Lofçalı olan bu aileler, Lofça civarında peripatetik gruplarla özdeşleştiği dönem kayıtlarından anlaşılan hamallık mesleğini icra etmektedirler. Diğer çiftlik sakinleri ile kıyaslandığında çok daha dar bir alana kalabalık bir grup halinde yerleşen Lofçalı hamalların durumu göçebeliklerinin temeli olan geleneksel mesleğin kaybı sonrasında aileleriyle yerleşerek mahalle oluşturma eğiliminde olan peripatetik gruplar için oldukça tipiktir. Lofçalı hamallar örneğinde söz konusu yerleşim biçimi onların Balmumcu Çiftliği içerisindeki görünürlüğünü artırmıştır. Bu görünürlük özellikle komşu oldukları Nişantaşı-Teşvikiye civarının elitlerinin tahayyül dünyasına, tedirginlik ve korku veren negatif bir imaj olarak yansımıştır.

Makaleye konu olan defter Balmumcu Çiftliği arazisindeki yoksul yerleşimlerinin oldukça detaylı bir portresini çizmemize olanak vermektedir. Öte yandan aynı bölgede nüfusun artması ve bölgeye yeni göçmenlerin gelişi sonraki dönemlerde de benzeri araştırmaların yapılmasını beraberinde getirmiştir. Hali hazırda değişen periyotlarla bölgede yapılan başka araştırmalar, bu makaleye konu olan defterle birlikte okunduğunda hem genel olarak Balmumcu Çiftliği arazisindeki yoksul yerleşimlerinin hem de tek aile ve aile gruplarının yaşandığı dönüşümün tartışılması mümkün olabilecektir. Bu makale alanın özgünlüğü ve ilgili kaynakların işlevselliğini ortaya koyan bir ön çalışma durumundadır. Gelecekte ilgili metinlerin okunması ve analizi ile birlikte İstanbul'da erken kent yoksulluğu olgusunun söz konusu mekân parçası üzerinden çok daha geniş bir çerçeve içerisinde tartışılmasına izin verecektir.

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri (Başbakanlık Osmanlı Arşivi)

Y. PRK. M. Dosya No: 3 Gömlek No: 3818 Tarih: 20 Eylül 1304 (2 Ekim 1888)

HHD. 7731. Müstecirin Tahsilat Esamileri. Tarihsiz.

HHD. 2893. Balmumcu İcar Defteri. Tarihsiz.

Y. MTV. Dosya No: 185 Gömlek No: 98. 24 Şaban 1316 (7 Ocak 1899).

Y. PRK. HH. Dosya No: 39. Gömlek No: 77. Tarihsiz.

Diğer Kaynaklar

Abdülaziz Bey. (1995) Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri Toplum Hayatı, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Akbayar N. (1998) *Beşiktaş Past and Present*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul

Aktepe, M. (1993) "Damat İbrahim Paşa", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 441-443.

Aruçi, M. (2013) "Fraşiri, Abdül", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 13, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 194-195.

Barkan, Ö. L. (1980) *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem Yayınları, İstanbul.

Baruh, İ. L. (2009) The Transformation of the "Modern" Axis of Nineteenth Century Istanbul: Property, Investments, and Elites from Taksim Square to Sirkeci Station, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Baydar, O. (1998) "İlk Grevler", Türkiye Sendikacılık Ansiklopedisi, Tarih Vakfı, İstanbul.

Behar, C. (2003) *A Neighborhood in Ottoman Istanbul Fruit Vendors and Civil Servants in the Kasap İlyas Mahalle*, State University of New York Press, New York.

Berland, J. C ve Rao, Aparna. (2004) *New Perspectives on the Peripatetic People in the Middle East, Africa and Asia*, Londra, Praeger.

Bilgin, A. (1998) "Bolulu Aşçıların Osmanlı Saray Mutfağına Girişleri", *Bolu'da Halk Kültürü ve Köroğlu Uluslararası Sempozyumu*, Bolu, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 43-55.

Bingöl, S. (2001) "1830-1835 Yılları Arasında Ankara Kent Merkezi'nde Müslüman Erkek Nüfus", *Nüfusbilim Dergisi*, 23, 59-77.

Bingöl, S. (2004) "İstanbul'da 1829 Sayımı ve Bazı Mahallelerin Nüfusu", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 23(36), 43-60.

Borislavov, Y. (2004) *Bulgarian Winebook*, BPS AG, Plovdiv.

Bourdieu, P. (1995) *Pratik Nedenler*, Kesit, İstanbul.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2014) *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, İletişim, İstanbul.

Clayer, N. (2013) *Arnavut Milliyetçiliğinin Kökenleri Avrupa'da Çoğunluğu Müslüman Bir Ulusun Doğuşu*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Çelik, Z. (1993) *The Remaking of Istanbul Portrait of An Ottoman City*, University of California Press, California.

Çetintaş, B. (2012) *Dolmabahçe'den Nişantaşı'na: Sultanların ve Paşaların Semtinin Tarihi*, Artam Antik A.Ş, İstanbul.

Davidova, E. (2013) *Balkan Transitions to Modernity and Nation-States*, Balkan Studies Library, Leiden.

Draganova, S. (2006) *Tuna Vilayeti'nin Köy Nüfusu*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Eldem, E. (2010) "İstanbul: İmparatorluk Payitahtından Periferileşmiş Bir Başkente", Eldem, E. ve Goffman, D. ve Master, B. (der.), *Doğu ile Batı Arasında Osmanlı Kenti Halep, İzmir ve İstanbul*, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

Elibol, N. (2007) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Nüfus Meselesi ve Demografi Araştırmaları", Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 12(2), 135-160.

Erder, S. (2001) *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, İletişim, İstanbul.

Esatlı, M. R. (2010) *Saray ve Konakların Dilinden Bir Devrin Tarihi*, İstanbul, Bengi.

Fuhrman, M. (2011) "I Would Rather Be in the Orient European Lower Class Immigrants into the Ottoman Lands", Freitag, U. ve Fuhrmann, M. ve Lafi, N. ve Riedler, F. (der.) *The City in the Ottoman Empire* içinde, Oxon, Routledge, 228-241.

Gabay, M. (2011) "İstanbul'un Vitrini Nişantaşı'nda Neler Oluyor", Boy Aynası-*Şalom*, 28 Aralık.

Ginio, E (2004) "Neither Muslim nor Zimmis: The Gypsies in the Ottoman State", *Romani Studies*, 14 (2), 117-144.

Gül, M. F (2014) "Arşiv Belgeleri Işığında Bir Şehrin Doğuşu: Muşkara'dan Nevşehir'e (İmar Faaliyetleri)", *Tarihin Peşinde*, 11, 155-172

Gülersoy, Ç. (1989) *Tramvay İstanbul'da*, İstanbul Kitaplığı, İstanbul.

Güney, M. (1964) "Üsküdar Kazasında Gecekondu Problemi ve Başlıca Meseleleri", *1963-1964 Ders Yılı Sosyoloji Konferanslar*, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Güran, T. (1987) "Osmanlı Tarım Ekonomisi 1840-1910", Türk İktisat Tarihi Yıllığı, 1, 225-303.

İpek, N. (1999) *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

Işık, O. ve Pınarcıoğlu, M. (2003) Nöbetleşe Yoksulluk Sultanbeyli Örneği, İletişim, İstanbul.

Kanar, M. (2012) *Arap Harfli Alfabetik Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Say, İstanbul.

Kiel, M. (2013a) "Yanya", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 43, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 317-321.

Kiel, M. (2013b) "İslimye", *İslam Ansiklopedisi*, Cilt 23, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 73-75.

Koçi, R. E. (1959) "Araba, Arabacı, Saray, Konak, Kira ve Yük Arabaları ve Arabacılar", Koçi, R. E ve Akbay, M. A. (der.), *İstanbul Ansiklopedisi*, Neşriyat Kolektif, İstanbul.

Kurtuluş, H. (2000) "Ferhatpaşa Çiftliği: İstanbul Metropolitan Alanının Oluşumunda Büyük Özel Mülk Çiftliklerinin Rolü Üzerine", Atacan, F ve Ercan, F. Ve Kurtuluş, H. ve Türkay, M. (der.) *Mübeccel Kıray İçin Yazılar*, Bağlam, İstanbul.

Lévy, N. (2007) "Yakından Korunan Düzen: Abdülhamid Devrinden İkinci Meşrutiyet Dönemine Bekçi Örneği", *Osmanlı Asayiş, Suç ve Ceza*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Mağgönül, Z. A. (2006) *Seçkin Semtin Seçkin Sakinleri Teşvikiye-Nişantaşı*, Kitabevi, İstanbul.

Metin, R. (2012) "XVIII. Yüzyılın Başlarında Nevşehir'de Kullanılan Şahıs Adları Üzerine Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 31(52), 079-092.

Nizamoğlu, Y. (2013) "Yanya Vilayetinin Durumuna Dair Hazırlanan Layihalar ve Sonuçları", *OTAM*, 33, 197-228.

Onaran, B. (2002) *A Traditional District, A Conservative Image: A History of Uskudar between 1838-1914*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, BÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Pakalın, D.(2007) *Nişantaş'ın Arka Bahçesi*, İnkılap, İstanbul.

Pakalın, M. Z. (1971) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Kitabevi, İstanbul.

Paşaoğlu, D. (2013) "Muhacir Komisyonu Maruzatına Göre (1877-78) 93 Harbi Sonrası Muhacir İskanı", History Studies, 5(2), 347-386

Quataert, D. (1986) "Osmanlı İmparatorluğu'nda İşgücü Politikası ve Siyaset: Hamallar ve Babıali", Tarih ve Toplum, 33, 170-175.

Riedler, F. (2011) "Armenian Labor Migration to İstanbul and the Migration crisis of the 1980s", Freitag, U. ve Fuhrmann, M. ve Lafi, N. ve Riedler, F. (der.) *The City in the Ottoman Empire* içinde, Oxon, Routledge, 160-176.

Sarıcaoğlu, F. (2001) "Karavezir Mehmet Paşa", İslam Ansiklopedisi, cilt 24, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 477-478.

Selçuk, H. (2013) *Tuna Boyunca Bir Osmanlı Kenti: Vidin*, Çizgi, Konya.

Sertoğlu, M. (1953) "Üçüncü Ahmet, Damat İbrahim Paşa ve Fatma Sultan", *Resimli Tarih Mecmuası*, 4(42), 2369-2373.

Swartz, D. L. (2014) "Bourdieucü Perspektiften Sosyolojik Analiz İçin Meta İlkeler", Gorski, P. S. (der.) *Bourdieu ve Tarihsel Analiz* içinde, Heretik, Ankara, 41-64.

Temo, İ. (2000) *İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, Arba Yayınları, İstanbul.

Terzi, A. T. (2000) Hazine-i Hassa Nezareti, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

Threadgold, S. (2015) "(Sub) Cultural Capital, DIY Careers and Transferability: Towards Maintaining 'Reproduction' when Using Bourdieu in Youth Culture Research", Baker, S. Ve Robards, B. ve Buttigieg, B. (der.) *Youth Cultures and Sub Cultures* içinde, Ashgate, Farnham.

Tuğtepe, S. (2008) *Nişantaşı Nişantaşı Renkli Sinemaskop Yıllar*, Doğan Kitap, İstanbul.

Turgut, S. (2010) *Hamidiye Etfal Hastahanesi*, Ajans Es, İstanbul.

Tütengil, C. O. (1973) *Temeldeki Çatlak*, İstanbul Matbaası, İstanbul

Wacquant, L. (2007) "Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality", *Thesis Eleven*,91, 16-22

Yıldırım, İ. (2012) *Nişantaşı Suare*, Doğan Kitap, İstanbul.

Yılgür, E. (2014) *Geç-Peripatetik Topluluklarda Ücretli İstihdam ve Politizasyon Deneyimleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MSGSU Sosyoloji Bölümü, İstanbul.

Yılgür, E. (2012) *Nişantaşı Teneke Mahallesi: Teneke Mahalle Yoksulluğundan Orta Sınıf Yerleşimine*, İletişim, İstanbul.

Yılgür, E (2014) Geç-Peripatetik Roman Tütün İşçilerinde Ücretli İstihdam ve Politizasyon Deneyimleri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Yılgür, E. (2014) "Peripatetik Gruplar ve Kentsel Mekâna İlişkin Yerleşme Stratejiler: Ihlamur Deresi, Küçükbakkalköy, Hasanpaşa, Unkapanı ve Kuştepe Örnekleri", *Toplum ve Bilim*, 130, 189-213.

İlhami Güler'in Kuran kaynaklı farklılıkçı cinsiyet adaleti anlayışına eleştiri*

*Güven Bakırezer***

Özet: İlhami Güler, İslami çevrelerdeki farklılıkçı cinsiyet adaleti anlayışının tartışılması için, İslami modernist kimliği ve tarihselci yöntemi ile ve esasen görüşünün temsil değeri ile iyi bir örnek oluşturur. Güler'e göre kadın ve erkek arasındaki antropolojik doğa farklılığı hak-yükümlülük eşitsizliği getirmelidir. İki farklılık önemlidir: erkeğin üstün doğası ve kadının üstün bedensel cazibesi. Kuran'daki eşitsizlikleri bu gözle okur; antropolojik farklara bağlı eşitsizlikleri kalıcı, toplumsal şartlara bağlı olanları geçici görür. Kadının antropolojik doğasına dair iddiaları kadının ev dışı hayata katılımına sınırlar getirir ve kadını ahlaken değersizleştirici etkide bulunur. Argümanı temelsizdir çünkü antropolojik doğa özsel bilgi konusu olamaz ve ahlaki/hukuki konular antropolojik doğa ile zorunlu ilişkisi olmayan, değer meseleleridir. Kuran okuyuşu ideolojiktir çünkü Kuran'daki erkek üstünlüğünün ve kadının cinsel obje imgesinin Kuran'ın doğduğu zamanın erkek bakışı olabileceğini ve Kuran'daki hükümlerle onaylanan cinsiyet eşitsizliğinin temelindeki işbölümü ve kurumların ardında bir mücadele/zor ilişkisi olabileceğini düşünmez. Buna karşın, sadece eşitlikçi cinsiyet adaleti objektif olarak temellendirilebilir ve ilkeleri şunlardır: fırsat eşitliği, kendi kaderini tayin hakkı, ilişki ve kurumlara gerçek rıza. İslami çevreler içinde daha az farklılıkçı olsa bile, Güler'in kadının konumuna ilişkin düşüncesi son kertede erkek egemendir.

Anahtar sözcükler: İlhami Güler, Kuran, cinsiyet adaleti, antropolojik doğa, tarihselcilik

I

Bu yazıda İlhami Güler'in –Kuran'ı da o gözle okuduğu– farklılıkçı cinsiyet adaleti anlayışının bir eleştirisi yapılacak. Güler'in "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri" başlıklı makalesi konuya ilişkin hemen hemen tüm görüşle-

(*) *Toplum ve Bilim* yayın kurulunun bu yazının gerekçesini geliştiren sorularına teşekkür borçluyum.

(**) Kocaeli Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

rini içerir. Başka bazı yazılarına da müracaat edilecek olsa da burada esasen bu makale mercek altına alınacak.

İlk kez *İslami Araştırmalar* adlı dergide 1991 yılında yayımlanan makaleyi, böyle bir eleştiriye konu etmenin gerekçesinin gücü haklı olarak tartışılabilir.[1] Birincisi, Güler'in makalesi ahlak/hukuk felsefesi içine giren konusu bakımından yazarının uzmanlık alanı içinde sayılabilse de iki hususta yazarının uzmanlık alanının ötesine taşıyor. Makale kadın-erkek ilişkisi üzerine olmakla beraber ve makalenin yazarı, sorunun İslami modernleşme içindeki önemi sebebiyle konuya ilgisini sürdürmüş olmasına rağmen, bu konu yine de yazarın entelektüel gayretinin önemli bir kısmını oluşturmuyor. Yine, makalede kadın-erkek eşitsizliğinin temeli antropolojik doğa farklılığına dayandırılmakla beraber, makalenin yazarı bir antropolog değil. Makaledeki antropolojik iddiaların son derece yüzeysel ve dayanaksız olduğu aşağıda görülecek. İkincisi, Güler'in makalesi yeni bir görüş veya yaklaşım getirmek suretiyle tartışma başlatan, çığır açıcı bir makale de değil; olmadı ve olmayacak. Nihayet üçüncüsü, makale görece eski ve yazarın da görece erken bir döneminin ürünü.

Böylesi bir mesaiyi haklılaştırabilecek olan, esasen, Güler'in makalesinin Türkiye'de İslami çevrelerin; kadın ve erkeğin sahip olması gereken hukuka, özellikle de kadın ve erkeğin birbirleri karşısındaki hukukuna dair inancını tartışmak için en iyi bir örneği oluşturmasıdır. Bu durum öncelikle Türkiye'deki entelektüel hayatın yoksul düzeyinden kaynaklanıyor. Türkiye'de konu, yani İslami perspektiften kadın-erkek hukukunun felsefesi, henüz bir uzmanlık alanı oluşturamadı. Ne genel olarak ahlak/hukuk felsefesi alanında ne de özel olarak antropoloji-din ve --daha az geçerli olsa da– feminizm-din alanlarında ciddi bir uzmanlık literatürü birikti. Konu akademide bütünlüklü bir biçimde pek ele alınmadığı gibi, kamusal alanda da açıklıkla konuşulmaz. Konunun siyasetçi söylemlerinde veya gazete köşe yazılarında etrafında döndüğü adalet, eşitlik, farklılık gibi kavramlar ve aralarındaki ilişki ile kastedilen çoğu zaman belirsizdir veya söylemin sahibine göre farklı anlamlara gelir.

Mevcut şartlar içinde Güler'in makalesi temsil yeteneği olan, kalburüstü bir yazı olarak beliriyor. Saygın bir akademik derginin İslam'da kadının konumu üzerine hazırlanan bir dosyasında yayınlanıyor makale. Dosyanın hazırlanış saiki ile Güler'in makalesinin saiki paralel. Dosya İslam'da kadının durumunun kötülüğüne dair modern seküler eleştirilere karşı Kuran'ın kadına bakışını, bugünün şartları içinde yenilenme gereğine inanan islamcı bir konumdan savunuyor. Güler de makalesini içeriye karşı değil dışarıya karşı, İslami muhafazakârlığa karşı reformcu bir hissiyat ile olmaktan çok İslam'ın yumuşak karnı olarak kadın sorununu gören İslam aleyhtarlarına karşı savunmacı bir hissiyat ile yazı-

1 Burada makalenin, Güler'in yazılarının derlendiği 2012 tarihli *Sabit Din Dinamik Şeriat* içinde –neredeyse tümü anlatıma ilişkin küçük düzeltmeler ile– yeniden basılan versiyonuna göndermeler yapılacaktır. Kolaylık açısından, makaleye yapılacak göndermelerde, diğer kaynaklardan farklı olarak, sadece sayfa numarası belirtilecek.

yor (159). Güler'in makalesi, kuvvetli bir yazar kadrosunun hazırladığı kuvvetli bir dosyanın, Türkiye'de İslami entelektüel hayatın zirvesindeki isimleri bir araya getirmekle çok özel bir seçki oluşturan bir dosyanın yazılarından biri.[2] Makale konuyu bir yönüyle değil, bütünsel olarak ele alan bir yazı ve daha önemlisi, makale konuyu olgusal olarak ele almakla yetinmeden, Kuran'ın konuya dair metodolojisini bir ahlak/hukuk felsefesi yaklaşımı içinde ele alan tek yazı.

Yazarın makaleyi yirmi küsur yıl sonra anlatıma ilişkin küçük düzeltmeler ile yayınlamış olması makaledeki düşünceleri hâlâ tümüyle savunuyor olduğu anlamına gelmez. Makale yazarın kişisel tarihinde bir belge olarak da yeniden yayımlanmış olabilir. Öte yandan yirmi küsur yılda yazarın düşüncelerinde pek bir değişiklik olmamış ise, bu durum Güler gibi eleştirel biri özelinde şaşırtıcı olabilse bile, Türkiye'de kadının toplumsal konumuna dair İslami entelektüel etkinliğin göreli durağanlığı ile uyumlu olurdu. Her durumda buradaki eleştiri –başka yazılarının da elverdiği ölçüde– kuşkusuz makaledeki Güler'e, ama makale yazıldığı tarihte olduğu gibi, bugün de hâlâ çok büyük bir temsil değerine sahip. Türkiye'deki ortalama Müslümanın görüşlerini rafine teorik bir dille temsil ediyor ve Türkiye İslami düşüncesinde geleneksel cinsiyet eşitsizliğinden modern cinsiyet eşitliğine hâlâ sürmekte olan uzun geçiş döneminin ikilemlerine işaret ediyor.

Buradaki mesaiyi tahrik eden başka sebepler de sayılabilir. Her şeyden önce entelektüel düzeyi ve eleştirel düşünme kapasitesi Güler'i verimli bir tartışma için en uygun bir aday kılar. İslami modernist perspektifi, İslami entelektüel etkinlik içinde işgal ettiği yenilikçi ve özgürlükçü konum, kadınların eşitlik mücadelesine İslami kültürel daire içinden gelebilecek görece sempatik bir görüşe sahip olması ve nihayet Kuran'ı yorumlamada tarihselci yöntemi kullanıyor olması, tüm bunlar Güler'i feminist bir ilgiye layık kılar. Özellikle kadın-erkek ilişkisine dair yorumu Kuran'dan feminist bir perspektif çıkartmak için kullanılabilecek yegâne güçlü yöntem gibi görünen tarihselciliğin imkânları hakkında da fikir verir. Ne yazık ki Türkiye'de Güler'in farklılıkçılığını derinlikle geliştirecek veya eleştirerek reddedecek/aşacak bir İslami literatür henüz birikmedi. Kişi olarak Hidayet Şefkatli Tuksal ve örgüt olarak Kadın ve Demokrasi Derneği (KADEM) örneklerinde olduğu gibi bunun emareleri var ama ülkenin genel entelektüel hayatı derinlik aramadığı gibi, öyle görünüyor ki İslami iklim de henüz yeterince özgürlük vermiyor. Buradaki gibi yazılar belki İslami cenahı kışkırtabilir, belki gayrı-İslami cenahı da yapıcı bir diyalog için argümanlarını rafi-

2 *İslâmi Araştırmalar*'ın 5. cilt, 4. sayısını (Ekim 1991) oluşturan dosyanın yazar ve yazıları, Güler ve yazısı dışında, şöyle: Mehmed S. Hatiboğlu, "İslâm'ın Kadına Bakışı"; Necla Akkaya, "İslam Hukuku'nda Kadının Siyasi Hakları"; Cihan Aktaş, "Kadının Toplumsallaşması ve Fitne"; Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'ân-ı Kerim'de Kadın"; Mehmet Hayri Kırbaşoğlu, "Kadın Konusunda Kur'ân'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler"; Hayreddin Karaman, "Kadının Şahitliği, Örtünmesi ve Kamu Görevi"; Ali Bulaç, "Mekasidu'ş-Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu"; Süleyman Ateş, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar"; ve son olarak Hüseyin Hatemi, "'Modern Mahrem' ve İslâm'ın Kadına Bakışı".

ne etmeye teşvik edebilir.

Güler'in makalesinin savı kısaca şöyle özetlenebilir: Kuran'ın cinsler arasındaki ilişkiye dair hükümlerinde eşitsizlik vardır ama "adaletsizlik ve haksızlık" yoktur (168). Kuran'daki cinsiyet eşitsizliğinin ardında "antropolojik temel" (165) ve "sosyo-ekonomik ve sosyo-politik (tarihsel) nedenler" (170) vardır. Eşitsizlik, ilk bakımdan, "cinslerin eşitliği kadar farklılığı, cinslerin fonksiyonel bütünleyiciliği"; ikinci bakımdan ise "tarihsel bağlamında" anlaşılmaya çalışılmalıdır (180). "Kur'an'ın hitaplarını 'evrensel okumadan' vazgeçme" ve "ebedi mesajın yedinci yüzyılın Araplarına ilan edildiğini anlama" gerekir (170). Kuran böyle "tarihi yorumlama metodu" ile okunduğunda, kalıcı ve geçici olan arasında ayrım yapılacaktır: Antropolojik farklılığa dayalı eşitsizlikler kalıcı, toplumsal şartlara bağlı tarihsel eşitsizlikler geçicidir (171-172). Kuran'ın kadın ve erkeğin antropolojik farklılığını dikkate alan adalet anlayışı kadın ve erkek arasında antropolojik eşitlik varsayan modern eşitlikçi adalet anlayışından daha doğrudur (159; 161-162).

Yazının akışı şöyle olacak: Takip eden Kuran odaklı iki bölümde, önce Güler'in Kuran'daki antropolojik yapı farklılığını ele alışı, sonra Kuran'daki antropolojik yapı ve sosyo-ekonomik nedenler kaynaklı hukuki eşitsizlikleri ele alışı değerlendirilecek. Daha sonra Güler'in varsaydığı antropolojik farklılığın modern toplum için sonuçları araştırılacak, tartışılacak ve değerlendirilecek. Daha da sonra Güler'in antropolojik farklılıkçı cinsiyet adaleti anlayışının kavramsal bir eleştirisi yapılacak, eşitlikçi cinsiyet adaleti önerilecek. Yazı Güler'in argümanının İslami söylem içindeki yerine işaretle sonlanacak.

II

Güler'in biraz karışık terminolojisine göre insan ontolojik paydası yanında, kadın ve erkek ontolojik farklılık da taşır; ontolojik doğadaki ortaklık ve farklılık antropolojik doğada da ortaklık ve farklılığı getirir. Güler antropolojik doğa ile insanın veya kadın ve erkek cinslerinden her birinin "fiziki olmayan en genel fıtri değişmez özellikleri"ni kasteder (160). Her iki cins insan olmanın ortak paydasında aynı antropolojik özellikleri paylaşırlar (160-161). Fakat, ontolojik farklılıklar sebebiyle, bu özellikler "bazı alanlarda farklı olarak gerçekleşir" (161), "farklı şekillerde tezahür eder" (165). Makalede bu farklılık alanları çalışma alanı, cinsel alan ve kendini bir şeye verme özelliği olarak ele alınır.

Güler kadın ve erkeğin antropolojik doğalarındaki farklılığın somut bir tasvirini, tüketici bir dökümünü vermez. Bazen antropolojik farklılık ile, kadının doğasına uygun işlerin varlığı gibi yaygın kabulleri ima eder (169). Bazen, kadının antropolojik yapısının çok kocalılığa elvermediği iddiası gibi antropolojik bir farka gönderme yapar ama onu açmaz (168). Bazen de antropolojik bir farkın nedenlerini sorgularken aslında fıtri değişmezliği tartışmaya açmış olur

– kadının kendini soyut düşünceye değil de çocuğuna vermesinin nedenlerinin bilinemiyor ve belki de bu nedenlerin toplum kaynaklı oluşunu ileri sürmesi gibi (169). Tüm bunlara karşın, Kuran'a gönderme ile, önemli sonuçları olabilecek iki önemli antropolojik fark sayar: erkeğin üstün doğası ve kadının üstün bedensel cazibesi.

Güler erkeğin üstün doğası olduğuna inanır. Kuran'da erkeğin kadına "üstün" kılındığını bildiren ayeti (4/Nisa: 34) evrensel geçerlilikte antropolojik bir olgu olarak kabul eder. Ayette sözü edilen üstünlüğü "erkeğin antropolojik yapısının sertlik, dayanıklılık, azim, sebat, direniş gibi yönlerden kadından üstün olması" şeklinde yorumlar ve tarih boyunca orduların erkeklerden oluşmasını da bu üstün farklılığın bir tezahürü olarak görür (175). Her ne kadar erkeğin anılan antropolojik vasıfları ile savaşma kapasitesi arasındaki ilişki açık olmasa da erkeğin üstün doğası ile kas gücünün veya sadece kas gücünün kastedilmediği açıktır. Erkeğin üstün doğasının tezahür ettiği alanların tüketici bir dökümü verilmese de sayılan vasıflar itibarıyla başta çalışma alanı ve kuşkusuz aile yönetimi olmak üzere her alanda geçerli olabilecek bir erkek üstünlüğünden söz edilmektedir.

Bu üstün doğanın dışında, geleneksel İslami düşünce ve kültürde kadının zihinsel ve duygusal yapısına dair kadının eksikliğine yorulan önyargıları paylaşmaz. Hafıza gücünü konuya ilgi ve alışkın olmakla ilişkilendirir. Kuran'da bazı ticari davalarda kadına verilen sınırlı şahitlik gücünü genel bir hafıza zayıflığı ile, "kadının doğasında devamlı olarak bulunan antropolojik bir eksiklik" ile açıklamayı kabul etmez (172). Yine, kadının muhakeme gücünü zayıflatacak bir duygusal istikrarsızlığa sahip olduğunu düşünmediği anlaşılır. Kuran'da boşanma hakkının genelde erkeğe verilmiş olmasını kadının "fıtri bazı yetersizliklerinden dolayı bu hakkı su-i istimal edebileceği türünden temelsiz iddialar" ile açıklamayı reddeder (178).

Güler bir diğer antropolojik farklılık olarak kadının üstün bedensel cazibesine inanır. Kadının bazı Kuran ayetlerinde hem bu dünyada hem öte dünyada "cinsel bir haz aracı", bir "cinsel obje" olarak sunulduğunu gösterir ve ama erkeğin aynı konumda olmadığını tespit eder. "Bio-psişik olarak kadın bedeni cinsel açıdan erkeğe oranla daha cazip (çekici)dir." Kadınların erkeğe sunulmasının nedeni budur. Nitekim kadınlar da bunun bilincinde oldukları için, tarih boyunca süslenerek bu özelliklerini erkeklere karşı kullanmışlardır (165-166).

Bu iki farklılık iddiasını kanıtlamak için Güler şaşırtıcı biçimde daha fazla gayrete gerek duymaz. Kısaca değerlendirilirse, erkek üstünlüğü diye sayılan vasıfların erkeklerde kadınlardan daha çok bulunduğu ve kadın bedeninin erkek bedeninden daha çekici olduğu iddiaları sadece ne kadar önyargılı olunabildiğini gösterir. Güler Kuran'daki erkek üstünlüğünün Kuran'ın doğduğu zamanın erkek görüşü olduğunu, erkek üstünlüğünün anılan vasıflar bakımından şüphe götürmesi bir yana, anılan vasıfların gözlenebilir olduklarında dahi ka-

dın ve erkeğin içinde bulundukları farklı koşullar ile ilgili olabileceğini düşünmez. Kuran'daki cinsel kadın obje tasvirlerinin egemen erkeklere hitap olabileceğini, egemen erkeklerin kadınları gördükleri ve görmek istedikleri imge olabileceğini, kadınların tarih boyunca süslenmelerinin ise erkek dünyasında var olabilmek için öğrendikleri bir davranış, edinilmiş bir strateji olabileceğini düşünmez.[3]

III

Güler kadın ve erkeğin Kuran'daki eşitsiz hukukunu kadın ve erkeğin evrensel olan antropolojik yapısı ve Kuran'ın ortaya çıktığı zamanın tarihsel olan toplumsal şartları ile açıklar. Kuran'da kadın ve erkeğin hak ve yükümlülük dağılımı "antropolojik yapı kadar, sosyal yapı ve üretim ilişkilerinden de" kaynaklanır (174). Erkeğin hukuki üstünlüğü kısmen erkeğin antropolojik yapısından gelir, kısmen de "belli bir üretim biçiminin ve toplumsal yapının yansıması" olarak ortaya çıkar (175). Güler belli bir iktisadi gelişmişlik düzeyine tekabül eden cinsiyete dayalı bir işbölümü tarif eder: Kuran'ın indiği dönemde ekonomik hayat kas gücü gerektiren ticaret, hayvancılık ve kısmen de tarıma dayanırken, erkeğin çalışma alanı ev-dışı, kadınınki de ev-içi olmuştur (168). Erkeklerin ev geçimini üstlendikleri –Kuran'ın deyimiyle, kadınlar için mallarını harcadıkları– bu yapı "erkek egemen ekonomik yapı"dır (175).

Güler eleştiri konusu yapılan Kuran'daki başlıca eşitsizlikleri tek tek ele alır. Kuran diliyle erkeklerin kadınların üzerinde "hâkim ve âmir" oluşlarına (4/Nisa: 34), yani aile reisliğinin erkekte olması ve kocanın hukuki üstünlüğüne, yine aynı ayetten iki gerekçe gösterir: antropolojik olarak, erkeklerin "üstün" kılınmış olması ve iktisadi olarak, erkeklerin "mallarından kadınlar için harcamaları" (174-175). İstisnai durumlarda erkeğe dört kadına kadar çok karılılık hakkı verilmişken kadına çok kocalılık hakkının tanınmayışına iki tahmini açıklama getirir: Kadının antropolojik yapısı sebebiyle birden fazla erkekle aynı anda evli olma durumu, aile kurumunun "stratejik ve değerli" konumunu çökertecektir ve ayrıca çocukların nesep durumlarının da karışmasına neden olabilir (167-168). Boşanma hakkının "genelde erkeğe tanınmış olması"nı o günün şartlarında "boşanmanın erkekten çok kadını mağdur edeceği gerçeği" ile açıklar: Ticaretle uğraşmayan ve dolayısıyla "ekonomik özgürlüğü olmayan kadının erkeği (kocasını) boşamasından bahsetmek oldukça zordur" (177-179). Miras paylaşımındaki cinsiyet eşitsizliğinin (erkeğin payının kadının payının iki katı olması) evlilik ve aile ile ilgili cinsiyete dayalı başka hak ve sorumluklarla (evlenirken kadının erkekten mehir denen maddi bir karşılık alması; evlilikte ka-

3 Güler, başka bir yerde, kadınların süslenmesinin güçsüzlüklerini "telafi" etmek, "erkeklerdeki zoru dengelemek" için olduğunu söyler ama bunu öğrenilmiş bir davranış olmak yerine, doğal bir özelliğin açığa vurulması olarak görür (Güler, 2014b: 170-171).

dının barınma, beslenme, giyinme ve benzeri her tür ihtiyacının erkek tarafından karşılanması vb.) dengelendiğini belirtir (173-174). Ticari yazışma konusu davalarda bir erkeğe karşı iki kadının eşitsiz şahitliğini ise kadınların ticari hayat dışında olması sebebiyle bu alanda unutmaya yatkın olmalarına ve şahitliğe alışkın olmamalarına bağlar (172-173).

Fakat aslında, Güler'in verdiği izlenimin aksine, antropolojik doğa farklılığı veya antropolojide kökleri olan cinsiyete dayalı bir işbölümündeki konum farklılığı zorunlu olarak hukuki eşitsizliğe yol açmaz, kendiliğinden hukuki eşitsizliği meşrulaştırmaz. Antropolojik doğa ve işbölümündeki konum farklılıkları bir şeydir, bunlara dayalı hukuki eşitsizlikler başka bir şey. Erkeğin biyo-psişik farklılıkları belirli işlerde avantaj sağlayabilir ama muhtemelen başka bazı biyo-psişik özellikleri de dezavantaj sağlar. Avantaj sağlayan özellikler genel olarak erkeğin kadından üstünlüğüne ve özel olarak da mesela aile reisliğine zorunlu olarak yol açmaz. Ev geçindirme zorunlu olarak üstünlük/eşitsizlik sebebi olmaz. Neden ev geçindirme ve tam tersi ev işi değil? Sorular eşitsizlik içeren tüm alanlara genişletilebilir. Erkeğin çok karılılığı hangi gerekçelerle mümkün olabiliyorsa, kadının çok kocalılığı da aynı gerekçelerle neden mümkün olamasın ve ailenin stratejik ve değerli konumunu çökertsin? Çok kocalılık aileyi mi, ataerkil aileyi mi çökertir? Genel olarak kadını mağdur edecekse bile, boşanma bir hak olarak kadın için neden sınırlandırılsın, neden mağdur olmayabilecek kadınlar da engellensin ve neden kadınların mağduriyetin zilletini çekmeyi tercih etmeleri engellensin? Kadının mirastaki eşitsizliği başka haklarla dengelense bile, neden dengelenme ihtiyacına gerek kalsın ve kadının kendini çok daha özerk hissetmesini sağlayabilecek eşit miras güvencesi olmasın? Kadın şahitliğindeki eşitsizliğin konuya uzaklıktan gelen makul bir sebebi olsa bile, neden eşitsizlik sadece ticarete/hesap-kitaba uzak kadınlar ile sınırlandırılmasın ve ama –peygamberin ticaretle uğraşan ilk eşi gibi kadınlar dâhil– bütün kadınlara teşmil edilsin?

Kuran'daki bütün bu eşitsizlikler ve gerçekte ne doğal farklılıklarla ne de işbölümünün mantığı, yani zorunlu gerekleri ile yeterince açıklanabilir. Bütün bu eşitsizlikler apaçık erkek çıkarlarını korumaya yöneliktir, erkeğin hâkimiyetini ve kadının tâbiyetini sürdürmeye yarar. Güler'in açıklamakta en başarısız olduğu eşitsizlik belki de boşanma hakkının "genelde erkeğe tanınmış olması"dır. Güler Kuran'da boşanma hakkının kadın için sınırlandırılmış olmasındaki sebebin ekonomik özgürlüğü olmayan kadının uğrayacağı mağduriyeti önlemek olduğunu ima ediyor. Oysa sebep bu olsaydı, boşanmayı isteyecek kadının mağduriyetini önlemeye yönelik tedbirlerin sayılması beklenirdi. Güler'in açıklama denemesine bile kalkışmadığı eşitsizlik ise karı-koca hukukudur. İslam hukukçularının Kuran'dan çıkarttıkları karı-koca hukukunun özetini verir ve ama eşitsizlikler üzerine hiçbir yorumda bulunmaz ve mesela Kuran'ın lafzına veya ruhuna aykırı olduklarını söylemez. Oysa aktardığı bu hukuka göre, koca "ka-

rının evden çıkışını kontrol hakkı"na ve "karının eve ziyaretçi kabulünü yasaklama hakkı"na sahiptir. Yine, "özürü olmadıkça cinsi münasebetten kaçınmama" ödevi karının kocaya karşı bir ödevi olarak sayılmıştır ve ama kocanın karıya karşı aynı ödevi anılmamıştır (176).

Güler kadın ve erkeğin Kuran'daki hukuki eşitsizliğini cinsiyetler arasında bir uyum/tamamlama ilişkisinin gereği gibi görür, bir mücadele/zor ilişkisinin ifadesi olabileceğini düşünmez. Kuran'da bu mücadele/zor ilişkisinin varlığı karının itaatsizliği hâlinde öğütlenen şeyin, Güler'in deyimiyle, "itaatin sağlanması için hafifçe tokatlamaya varan seri cezalandırmalar" olmasında (4/Nisa: 34) ve buna karşın kocanın ödevlerini yerine getirmemesi hâlinde yapılacak şeyin, yine Güler'in deyimiyle, "anlaşmaya çalışmak" olmasında (4/Nisa: 128) en açık biçimde ortaya çıkıyor (176-177). Güler buradaki eşitsizliğin erkeğin üstünlüğünün veya evi geçindirmesinin haklı bir gereği olduğunu söylemez ama aksini de söylemez, ima dâhi etmez. Kocanın karısına şiddetinin olduğu yerde söz biter.[4]

Güler Kuran'ı anlamada tarihselci yöntemi benimsediğini söyler (172). Çeşitli yazılarında tarihselci yöntemini ayrıntılı olarak açıklar: Kuran evrensel olarak geçerli ahlaki ilkeler ile 7. yüzyıl Arap toplumun sorunlarına tarihsel bir çözümdür (Güler, 2012b). Dahası, Kuran'ın "fikir dünyası" o günün Arabı'nın sağduyusu ve kültür kapasitesi ile sınırlıdır. Allah bu sağduyu ve kapasite içinde davasını ortaya koymuştur (Güler, 2012e: 88). Buna rağmen, antropolojik inançları sebebiyle, Kuran'ın kadın-erkek ilişkisine dair haber ve hükümlerini sınırlı bir tarihî okumaya tâbi tutar. Erkeğin üstün vasıflarına ve kadın bedeninin üstün cazibesine inanır ve böylece erkeğin üstün doğasını bildiren ayetin ve kadını cinsel obje olarak sunan ayetlerin egemen erkeklerin maddi-manevi çıkarlarına ve fikrî dünyasına hitap olabileceğini düşünmez. Kökeninde erkeğin üstün doğasını gördüğü için, Kuran'da erkek egemenliği sorunu görmez, erkek egemenliğinin sürdürülmüş olmasına üzülmez. Kuran'da cinsiyetler arasındaki eşitsizliklere iznin toplumsal gerçekliğin bir yansıması olduğunu söyler ama mesela toplumsal gerçeklikle bir uzlaşma, toplumsal gerçekliğe bir taviz olduğunu ve ama Kuran'daki niyetin/maksadın/hedefin, Kuran'ın bütünlüğü ışığında, erkek egemen yapının ortadan kaldırılması olduğunu söylemez.[5]

---

4 Eğer buradaki eşitsizliğin kaynağı antropolojik doğa farklılığı ise, farklılık şiddet ile terbiye eden bir doğa ve şiddet ile terbiye edilmeye muhtaç bir doğa kadar büyük demektir.

5 Islami modernist İlhami Güler'in ne söylemediğini anlamanın iyi bir yolu Müslüman feminist Hidayet Şefkatli Tuksal ile bir karşılaştırmadır. Tuksal Kuran'da "erkek insan ile kadın insan arasında hiçbir farklılığın gözetilmediği"ni ve dolayısıyla Kuran'dan "ontolojik anlamda kadının ikincilliği" gibi bir sonucun çıkartılamayacağını belirtir. Kuran'ın "kendi tarihsel realitesini de gözeten tavrı sebebiyle", kadın-erkek ilişkilerinin konu edildiği pasajlarda, "ataerkil geleneğin etkilerini gözlemlemek, tabii bir durum olarak kabul edilebilir". İlgili pasajlarda "toplumun ataerkil yapılanmasından kaynaklanan örf ve teamüllerin baskın karakteri son derece belirgin durumdadır." Kadın aleyhine toplumsal yapının dönüştürülmesi hususunda, "Kur'an'ın var olan yapı üzerindeki tasarruflarını, 'hedefine ulaşmış bir dönüşüm'den ziyade 'tedrici bir ıslah' olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır" (Tuksal, 2000: 235-236). Ne kadınların ne de

Özetle, Güler kadın ve erkeğin Kuran'daki hukuki eşitsizliğini açıklar görünürken, aslında normalleştirir, haklılaştırır ve hatta sorunsuzlaştırır. Kadın ve erkeğin Kuran'daki hukuki eşitsizliğini kısmen evrensel/değişmez antropolojik farklılık temelinde yorumlar ve onaylar, kısmen de belli bir iktisadi gelişmişlik düzeyine tekabül eden cinsiyete dayalı işbölümünün gerekleri veya en azından haksız olmayan sonuçları gibi sunar. Oysa ister antropolojik doğada ister toplumsal işbölümünde olsun, farklılıklar zorunlu olarak eşitsizliğe yol açmaz, kendiliğinden eşitsizliği gerektirmez. Güler Kuran'daki eşitsizliğin temelindeki işbölümü ve kurumlar sanki tümüyle rıza üzerinde kurulmuşlar gibi, arkalarında bir mücadele/zor ilişkisi hiç yokmuş gibi düşünür. Oysa itaatsizlik ve ceza, mücadele ve zorun, dolayısıyla aslında farklı adalet tasavvurlarının varlığının göstergesidir. Güler eşitsizlikleri kısmen erkek egemen toplumsal yapının bir yansıması olarak niteler ama erkek egemenliği, kökeninde üstün erkek doğası olduğu için haklı görülür, bir sorun olarak görülmez. Bu durumda da erkek egemenliğinin tümüyle kaldırılması değil, en fazla, değişen tarihsel şartlara bağlı tadilatı düşünülebilir.

IV

Güler'in Kuran yorumu antropoloji kaynaklı hükümlerin (erkek üstünlüğünün ve bedensel cazibe farkının sonucu hükümler, çok kocalılığın yokluğu) evrensel olarak geçerli olduğu, toplum kaynaklı hükümlerin (miras, boşanma, şahitlik) ise tarihsel olduğu, toplumsal koşulların değişmesine paralel tümüyle geçersiz hâle gelebileceğidir. Gerçekten de Güler'in modern dünyada kadının yerine ilişkin tahayyülünde cinslerin doğaları ve özel olarak da erkeğin üstün doğası ve kadının üstün bedensel cazibesi önemli rol oynar. Öte yandan, makalede, Kuran'daki toplum kaynaklı eşitsizliklerin artık geçersiz olduğu ima edilir.

Güler için kadın ve erkek arasındaki doğa farklılığının toplumsal sonuçları öncelikle çalışma alanında tezahür eder. Güler kadının çalışma yerinin ev içi olduğu görüşünün geçerliliğini geçmiş bir üretim biçiminde görür. Kas gücünün önemini yitirmesi ve kadının eğitim düzeyinin yükselmesine paralel olarak ka-

---

erkeklerin ataerkil toplumsal yapıyı dönüştürecek "zihinsel/duygusal ve ekonomik donanımları" bulunmamaktadır; "bu sahada 'eşitlik' kavramı, pratize edilemeyecek kadar lüks ve uzak bir gelecek düşüdür". Eşitsizliklerin yaygın olduğu bir toplumda ilgili konular "adalet ve hakkaniyet" ilkelerine göre düzenlemiştir (Tuksal, 2000: 135). Özetle, Tuksal erkeğe üstün fıtrat atfetmez, Kuran'daki ataerkil söylem ve düzenlemeleri iktisadi ve zihinsel-duygusal tarihsel realite ile bir uzlaşma olarak görür ve Kuran'daki ilgili düzenlemeleri henüz eşitlik hedefine ulaşmamış tedrici bir ıslah sürecinin adımları olarak niteler. Hem Güler hem Tuksal için Kuran'daki düzenlemeler adalet ve hakkaniyet ilkelerine göre düzenlenmiştir ama Güler için Kuran'da bir ataerkil yapı sorunu yokken, Tuksal için Kuran'da hâlâ düzeltilmesi gereken bir ataerkil yapı sorunu vardır. Güler, burada değerlendirilen makalesinden sonraki bir başka yazısında, Kuran'ın "kölelik, miras, kadın hakları vs." konularda attığı "yarım adımlar"ın tamamlanması gereğine işaret eder (Güler, 2014a: 220-221). Ama erkeğin üstün fıtratı fikrinden vazgeçmedikçe, bu tamamlama hâlâ erkek egemenliğinin tümüyle kaldırılması anlamına gelmez.

dının çalışma alanında değişiklikler olabilir. Hatta kadının dışarıda çalışmasını geçinme zaruretine de bağlamaz. Ev işleri eğer kreş, ev aletleri, hizmetçi, "kocanın paylaşımı" gibi yollarla hafifletilebiliyorsa, "isteyen" kadının ev dışında çalışmasını "son derece normal" görür. Kadınların "kendi doğasına ve kabiliyetine uygun olarak" istihdamı, "kendilerine uygun işlerde çalışmaları" son derece normaldir (168-169). Güler'in söylemi yine de cinsiyete dayalı işbölümünü aşar görünmez: Ev işleri kadının veya öncelikle kadının işi gibi sunulur, ev işleri eğer hafifletilebiliyorsa kadının dışarıda çalışması normal görülür. Ailenin kreş, ev aletleri, hizmetçi için yeterli geliri yoksa, koca eğer ev işlerini paylaşmıyorsa, kadın evde kalacak demektir. Hatta kadınların ev dışında çalışmasının özellikle teşvik edildiği de söylenemez; "isteyen" kadının dışarıda çalışması "normal" bulunur. Kadının doğasına uygun işler vurgusuna gelince, bununla kadınların gerçek rızaları dışında yapmak zorunda bırakıldıkları fiziksel olarak güçlük taşıyan veya ahlaken uygun görülmeyen işlere karşı korunması niyet ediliyor ise, kadınların çalışmasının engellenmesi değil, çalışma koşullarının düzeltilmesinin önerilmesi gerekir. Güler kadının giremeyeceği meslekler olduğunu söylemez ve eğer varsa bunları saymaz. Ama kadının doğasına uygun işler vurgusu kadınlara bazı meslek alanlarını ve mesleki pozisyonları baştan kapatmaktan, kadınları geleneksel cinsel işbölümü rollerini hatırlatan ve daha değersiz görülen bakım işleri, öğretmenlik, sekreterlik gibi yerlere yönlendirmekten başka neye hizmet edebilir?

Güler'e göre ev işlerinin "ekonomik değer itibariyle dışarıdaki işlerden geri kalır bir tarafı yoktur" (169). Hatta Güler ev işinin sadece dışarıdaki vasıfsız işler kadar değil, soyut düşünme gücü gerektiren etkinlikler kadar değerli olduğunu ileri sürer. Dünyaya çocuk getiren ve sonra da onu bakıp büyüten bir kadının "insanlığa bir filozof veya bir bilim adamından daha az hizmet ettiği veya daha az katkı yaptığı söylenemez." "Biri fikir üretiyorsa, diğeri de insanlığın geleceğini doğuruyor" (169). Güler yapılan işlere bu eş-değerlilik atfı ile kadının değerini korumak ister görünür. Ama bu atfın herhangi bir somut anlamı olacaksa işlerde eş-değerlilik, ödüllerde de eşitlik anlamına gelmeli değil midir? Oysa Güler, mesela, ilgili Kuran hükmünün erkeğin kadın için malını harcamasının kocayı karı üzerinde nasıl amir kılabildiğini soruşturma gereği duymaz. Hatta ev içi ve dışı işlerin bölüşümünü erkeklerin "mallarından kadınlar için harcamaları" olarak niteleyen Kuran'daki dili sorunlu gördüğüne dair de bir işaret bulunmaz. Ödüllerde eşitliğin hukuk bakımından olmasa bile manevi doyum bakımından düşünülebileceği iddia olunacaksa, Kuran hükümlerinde cennete havale edilmemiş böyle manevi bir doyumun sağlandığı söylenebilir mi?

Yine de tarih boyunca kadın ve erkeğin ödülleri arasındaki eşitsizlik Güler'i meşgul eder. Hatta Güler'in geç dönemine, cinsiyete dayalı işbölümü devam etikçe kadınların maddi ve manevi doyumunun eksik kalacağı duygusu hâkim olmuş görünür: Kadının ezilmemesi ve aşağılanmaması için, "izzet-i nefis ve hay-

siyet" bakımından erkeğe denk olabilmesi için "eğitim ve ekonomik açılarından erkeğe eşit olması" gerektiğini vurgular (Güler, 2012c: 50). Çocuksuz kadını meyvesiz ağaca benzetir ama bakım-büyütme işini muhtemelen kadının ekonomik faaliyetine engel olmayacak biçimde tahayyül eder (Güler, 2012c: 49).

Güler için erkeğin aile reisliği, kadının ekonomik etkinliğine rağmen, kalıcıdır. Aile içinde erkeğin egemenliği Güler'e göre erkeğin "antropolojik yapısının ve ekonomik konumunun doğurduğu ehliyeti"nden kaynaklandığı için (177), yani ehliyetin içinde değişmez antropolojik yapı üstünlüğü de olduğu için, tümüyle ortadan kalkabileceği düşünülemez. Nitekim Güler, makalenin ilk baskısında "kadının eğitim seviyesinin yükseltilmesi ve ekonomik özgürlüğünü kazandığı oranda –ortadan kalkmamak üzere– erkeğin egemenliği, öndeliği, üstünlüğü aşağıya doğru çekilebilir" der (Güler, 1991: 317). Geç tarihli ve burada esas alınan kitap baskısında "ortadan kalkmamak üzere" ibaresi çıkartılmakla birlikte, hâlâ erkek egemenliğinin kalkmasından değil, "aşağıya doğru çekilebilir" olmasından bahsedilir (177).

Güler'in kadının bedensel çekiciliğine ilişkin antropolojik iddiası da son kertede erkek egemenliğine hizmet edecek şekilde işler. Bedensel çekiciliğin doğrudan sonucu örtünmedir (tesettür). Cinsel cazibe uyandıran yerler "aşırı tahrik"i önleyecek ve "cazibenin nezihleştirilerek korunması"nı temin edecek biçimde örtülecektir. Ama çarşaf ve peçe, Kuran'a aykırı olarak, "kadının cinsel câzibesinin lanetlenmesinin sembolik anlatımı"dır. (166-167). Güler, başka yazılarında da vurguladığı üzere, Kuran'da kadından istenen tesettürün çarşafı, peçeyi ve hatta başörtüsünü kapsamadığı kanaatindedir. Çarşaf kadının vücudunu ve organlarını inkâr ederek onu aşağılamaktadır. Peçe ve başörtüsü ise yüzün ve saçın cinsel bölgeler olduğunu ima etmektedir. Oysa yüzü ve saçı, yani başı, cinsel bir bölge görmek "sapıklık"tır. (Güler, 2011). Kadın saçı "güzelliğin/şıklığın değil de, cinselliğin konusu olarak 'tahrik edici' ise, erkeklerin de başlarını bağlamaları gerekmez mi?" diye sorar. "Cinselliği belirleyen saçın kılın uzun olması veya kadın başında olması mıdır?" (Güler, 2012a: 122). Başın cinselliği konusunda bu farklılıkçı olmayan tutuma karşın, yine de, Kuran'ın kadından "erkeklerde cazibe uyandıran göğüs ve bacakları"nın kapatılmasını istediğini kabul eder ve bunu bir özgürlük kısıtlaması olarak görmeyi yanlış bulur (Güler, 2011: 123). Güler, bu eşitsiz tesettür tasavvurunda, keyfi biçimde, yüz ve saçı cinsel bölge görmez ve ama göğüs ve bacakları, üstelik her iki cins için değil, sadece kadın için, cinsel cazibe bölgesi görür. Kadının, bedenini ve hatta güzelliğini inkâr edecek biçimde kapanmasını istemese de erkekten daha çok kapanmasını ister. Güler niyet etmez ama bu eşitsiz tesettür anlayışının doğrudan bir sonucu olarak daha çok örtünmesi gereken kadın, az-çok daha zor ev dışında bulunabilecektir.

Kadın bedeninin çekiciliği iddiası temelinde, Güler kadının Kuran'da cinsel araç/obje olarak sunuluşunda bir sakınca görmez. Ama gerçekten kadının Ku-

ran'da cinsel obje olarak sunuluşuna neden olan şey iddia edildiği gibi kadın bedeninin üstün cazibesi ise, böylece kadınların kendilerini daha çok bedensel cinselliklerini kullanarak gerçekleştirmeleri de normalleşmiş olur. Tarih boyunca kadınların kendilerini süsleyerek var olmalarında eleştirilecek bir şey kalmaz. Daha çok bedensel cinsellik aracılığıyla varoluşun bir değersizlik sebebi olduğu kuşkusuz söylenemez ama erkek cinsinin daha çok bedensel cinselliği ile var olan kadın cinsine daha az değer atfettiği tarih boyunca ödül dağıtımındaki eşitsizlikte açıkça görülür. Kuran'da kadının cinsel araç/obje olarak tasviri, eğer evrensel olarak geçerli antropolojik bir gerçekliğe dayandırılarak yorumlanırsa, dolaylı olarak, kadının cinsel araç/obje imgesinin sürmesine yol açar, tarih boyunca kadın ve erkek arasında süregelen eşitsiz hak/ödül ilişkisini meşrulaştırır ve pekiştirir.

Güler, antropolojik farklılıklara ve dolayısıyla toplumsal-hukuki eşitsizliklere rağmen, kadının ahlaki eşitliğini/eş-değerliliğini kurtarmak ister. Erkeğin antropolojik üstünlüğünün "şeref ve fazilet" bakımından üstünlük anlamına gelmediğini ileri sürer (175). Oysa erkeği üstün kılan doğal vasıflar, mesela direniş, dayanıklılık, azim, sebat; erkeği ahlaken de avantajlı kılar, erkeğin ahlaki eylemini kolaylaştırır. Erkek ailede reislik verilecek ölçüde üstün doğaya sahip ise, açıkça ahlaken de avantajlı ve üstün konumdadır. "Kadının erkeğe bir sex objesi olarak sunulması kadının insan olma değerine, onuruna bir eksiklik getirir mi?" diye sorar. Yanıt hayırdır çünkü ilgili ayetlerde "etik bir hüküm değil kadın ve erkeğin antropolojik gerçekliğine dayanan bir tasvir" vardır (166). Oysa, iddianın aksine, kadının erkeğe cinsel araç/obje olarak sunuluşu; erkek de kadına öyle sunulmuyorsa, kadının onuruna, insan olma değerine, eksiklik getirir. Madem, "kadının sunulması durumu, bu ilişkiden erkekten daha az zevk aldığı anlamına gelmez," (166) kadına da erkeğin bir cinsel obje olarak sunulması beklenir – bedeniyle ve bedeni yeterince çekici değilse başka nesi çekiciyse. Antropolojik temelde hem erkeğin vasıf üstünlüğü iddiası hem kadının karşılıklı olmayan cinsel araç/obje olarak sunuluşuna onay, kadın ve erkeğin ahlaki eşitliğini/eş-değerliliğini yıkar.

Özetle, Güler'in modern toplum tahayyülünde erkek egemenliği azalsa da sürmektedir. Kadın ve erkeğin değişmez antropolojik doğalarına dair iddia edilen iki fark bu egemenliği meşrulaştırır. Erkeğin üstün doğası iddiası zihinsel kapasiteyi içermediği için kadının eve kapatılmasına yol açmasa da cinsiyete dayalı işbölümünü hâlâ haklılaştırır. Genel olarak erkeği üstün kılan vasıfların çatışma ve rekabet içeren ev dışı ortamlarda avantaj yaratabileceği ve kadına da ev içi sevgi ve huzur ortamının uygun düşeceği eski ama dirençli iddiasını destekler. Kadını, doğasına uygun olduğu varsayılan iş ve konumlara yönlendirmeye sebep olur. Erkeğin doğal üstünlüğü kalıcı biçimde aile içinde erkek yönetimine yol açar. Kadının görece yüksek bedensel cazibesi eşitsiz örtünmesini gerektirir ve ev dışı hayata katılımında güçlükler yaratır. Güler kadını erkeğin gözün-

de değersizleştiren ve dolayısıyla ödüllerin dağıtımında eşitsizliğe yol açan cinsiyete dayalı işbölümünü, kadının ev dışı ekonomik faaliyete katılımını savunarak önemli ölçüde reddeder. Buna karşın kadını maddi-manevi değersizleştiren iki şeye (erkeğin aile reisliğine ve kadının cinsel imgesine) doğal gerekçe üretir. Güler'in kadının ahlaki eşitliğini kurtarma çabası boşunadır: Birbirini dengelemeyen antropolojik farklılıklar, ahlaki eşitsizliği zorunlu olarak getirir.

V

Güler'in cinsiyet adaleti anlayışı ilkesel düzeyde, eşitlik ve farklılık ilkelerine referansla, şöyle derlenebilir: Hukukun amacı adaleti gerçekleştirmektir, eşitliği değil. Adaletin gerçekleştirilmesinde eşitlik önemli yere sahiptir; fakat adalet daha kapsayıcıdır, eşitliği göz önünde bulundurduğu kadar farklılığı da göz önünde bulundurmak mecburiyetindedir (163). Modern Batı'da, Rönesans ve Reform'dan Fransız Devrimi'ne uzanan süreçte, genel olarak, adaletin eşitlik ile sağlanabileceği inancı gelişmiştir. Özel olarak da "kadın ve erkeğin antropolojik doğalarının her sahada eşit olarak gerçekleştiği fikri" kadın ve erkeğin "mutlak kanuni eşitliği" fikrine temel oluşturmuştur (159; 161). Kuran'da ise kadın ve erkek arasındaki hukuki ilişkinin ilkesi "ne olursa olsun eşitlik değil, tarafların zarara sokulmaması, yani adalet"tir (172). Kuran "kadın ve erkeğin antropolojik doğalarının farklı alanlarda farklı derecelerde tezahür ettiğini kabul ettiği için eşitlik ideali yerine 'hak' ve 'adalet' fikrini ön plana çıkarır." Gerçekten de, "bir şeyi 'hak etmek', birine 'hakkını vermek' ve adalet fikri, toplumsal gerçekliğe ve insan doğasına eşitlik fikrinden daha uygundur" (161-162). Kadın,

> fırsat, ücret, çeşitli düzeylerde görev, sosyal ve insani saygınlığın bütün şekillerinde erkekle eşit olma mücadelesi verebilir. Fakat farklılık hakkının da korunması ve sürdürülmesi gerekir. Kadın ve erkeğin mutlak eşitliği fikri, diğer deyimle kadının erkek olma arzusu, onu insani boyutlarından koparıp kötürümleştirir. Zorunlu eşitlik alanlarının ötesinde kadın ve erkeğin birbirini tamamlayıcılığı fikri esas alınmalıdır.[6] (163)

Güler'in cinsiyet adaletine bütün yaklaşımı iki varsayıma dayanır: birincisi, cinslerin değişmez doğal farklılığı ve bunun bilinebileceği; ikincisi, cinslerin

---

6 Güler eşitlik ve farklılık konusunda, yaşlılığında Müslüman olmuş Fransız entelektüel Roger Garaudy'ye açık gönderme yapar ve hemen hemen onun aşağıdaki sözlerini ödünç alır: "Kadınların bu durumuna karşı feminist hareketlerin haklı protestosu, uzun zaman sadece kadınların 'eşitliği' isteği üzerine düğümlenip kalmıştır. Bu protesto, şans, ücret, çeşitli düzeylerde görevler, sosyal ve insani saygınlığın bütün şekillerinde eşitlik isteği olduğu sürece tamamiyle haklıdır. Fakat sözkonusu istek nihai hedef olamaz. Çünkü, eşitlik için mücadeleyi asla bırakmaksızın, eşitlik hakkından ayrı olarak, farklılık hakkının devam ettirilmesi de oldukça önem taşır. Kadının gayesi bir erkek olmak olamaz. Hele egemen olan pozitivizm ve bireycilik yüzünden en gerçekçi boyutlarından koparılıp alınmış adam olmak... Zorunlu eşitliğin ötesinde, birbirini tamamlayıcılık fikri esas alınmalıdır: Bu anlamda erkek kadına 'eşit' değildir" (Garaudy, 1990: 141).

değişmez doğal farklılığının hak-yükümlülük alanında doğuştan bir karşılığının olması gerektiği. Güler bunlar sanki varsayım değillermiş, ilki kesinlik ve ikincisi zorunlulukmuş gibi düşünür. Varsayımlardan eşitsizlik çıkarır. Oysa varsayım olmaları, göreceğimiz gibi, tam da eşitlik için bir zemin sağlar.

İlk olarak, Güler'in varsayımının aksine, insan doğasına dair bilgimiz onulmazca sınırlıdır. İnsan doğasına dair özsel bir bilgimiz olamaz ancak deneyimle sınırlı bir bilgimiz olabilir. Dolayısıyla mesela beden ile duygu-düşünce arasındaki bağlantıyı bilemeyiz. İnsan doğası daima belli toplumsal-kültürel bağlamlarda ortaya çıkar. Dolayısıyla ancak çok genel eğilimlerin (kendini koruma güdüsü, özgürlük arzusu, rasyonellik vb.) bilgisine sahip olabiliriz. Cinsler arasında bedensel denebilecek farklılıklar (anatomik ve hormonal farklılıklar, erkeğin fiziksel kuvveti, kadının doğurganlığı vb.) vardır ama cinslere özgü değişmez karakter farklılığı iddiası, duygusal-zihinsel yapı farklılığı iddiası tartışmalıdır. Biyolojik cinsiyet kendiliğinden toplumsal cinsiyete yol açmaz. Fiziksel ortam ve toplumsal-kültürel şartlar karakteri etkiler. Deneyimin sonsuz çeşitliliğinde her bireyin karakteri farklı oluşur. Güler, insan doğası özsel olarak bilinemeyeceği için, cinslerin antropolojik doğası hakkında ya açık ve kesin olamaz ya da temelsiz şeyler söyler. Kadın ve erkeğin antropolojik doğalarının "farklı alanlarda farklı derecelerde" tezahür edişinin örneklerini vermez ve hatta kadının kendini soyut işlere verememesinin sebebini bilemediğimizi ve toplumsal cinsiyet kültürü ile ilgili olabileceğini kabul eder. İki açık iddiası (erkeğin üstün doğası ve kadının üstün bedensel cazibesi) tümüyle temelsizdir. Bireysel farklılıkları dikkate almayan toptancı yaklaşımı ise hukuki sonuçları açısından büyük eksiklik oluşturur.

Güler'in toplumsal/hukuki eşitlikçiliğin ve özel olarak modernitenin eşitlikçiliğinin arkasında antropolojik eşitlik iddiası görmesi yanlış ve yanıltıcıdır. Modernite ile ilişkilendirdiği "kadın ve erkeğin antropolojik doğalarının her sahada eşit olarak gerçekleştiği fikri"nin, kadın ve erkeğin "mutlak kanuni eşitliği" fikrini savunmanın temelinde yattığı söylenemez. Çünkü bir, antropolojik eşit tezahür, hukuki eşitlik fikrini savunmanın zorunlu temeli değildir. İki, modernitenin epistemolojik öncülleri eşit tezahürü eşit hukuka temel yapmaya izin vermez. Üç, modernitenin uzun tarihinde ve özellikle de erken döneminde ne eşit tezahür gerçek olabilmiş ne de eşit hukuk kabul edilmiştir. Modernite hakikâtçi değildir; insanın epistemolojik sınırları dâhilinde, kadın ve erkeğin antropolojik doğalarının her sahada eşit gerçekleştiği gibi bir iddiası olamaz. Modernite insanın kendini gerçekleştirmesi önündeki doğuştan toplumsal/hukuki engellerin kaldırılmasını ister. İnsana ne olmak istiyorsa o olma fırsatı vermek ister; –negatif (engelleyici müdahaleden sakınma) ve pozitif (imkân sağlayıcı müdahalede bulunma) olmak üzere– iki anlamıyla da fırsat eşitliği.

Güler'in farklılıkçılığı açıkça eşitsizlikçiliktir. Kadın doğasına uygun işler, erkeğin aile reisliği, kadının eşitsiz tesettürü gibi farklılığın haklar alanındaki so-

nuçları, farklılık iddiasının engeller yaratıcı olduğunu yeterince gösterir. Öte yandan, kadının doğasının gerektirmediği toplumsal eşitsizlikler tespit edilmediği için düzeltici imkânlar önerilmez. Güler'in kadının "fırsat, ücret, çeşitli düzeylerde görev, sosyal ve insani saygınlığın bütün şekillerinde erkekle eşit olma mücadelesi"ne müsaadesi aslında aldatıcıdır çünkü eşitlik mücadelesine müsaade "farklılık hakkının da korunması" şartına bağlandığında, aslında eşitsizlik hâlini tasdik anlamına gelir. Çünkü farklılığın başlıca iki unsuru (erkeğin üstün doğası ve kadının üstün bedensel cazibesi) kadının eşitsiz toplumsal konumunu değişen koşullarda da yeniden üretmeye devam edecektir.

Kadınlara ne olmaları ve ne olmamaları gerektiği; cinslerin doğasına dair kesinlik içeren ve üstelik de tekillikleri dikkate almayan toptancı kesinlik içeren bir ton ile söylenir. Mutlak eşitlik kadının insani boyutlarını kötürümleştirir, farklılık hakkının korunması ve sürdürülmesi gerekir. Üstelik bütün kadınlar farklı olmalıdır, farklı olmak isteyen farklı olsun da denmez. "Kadın ve erkeğin mutlak eşitliği fikri", "kadının erkek olma arzusu" olarak görülür. Kadının neden erkek olmak istediği sorulmaz. Oysa, farklılık eşitsizlik sebebi sayılmasa veya toplumsal kurumlar farklılık eşitsizlik yaratacak şekilde inşa edilmiş olmasa, kadın erkek olmak ister mi? Antropolojik "farklılık hakkı" söylemi; kadın, sözde doğasına ve dolayısıyla hak/fırsat/ödül eşitsizliğine razı olsun anlamına gelir. Zorunlu eşitlik alanlarının ötesinde "kadın ve erkeğin birbirini tamamlayıcılığı fikri" esas alınsın demek, bir bütün olarak erkeğin egemenliği sürsün demeye gelir.

İkinci olarak, Güler'in varsayımının aksine, olgular ve değerler arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Olgular zorunlu olarak belirli değerler doğurmazlar. Örneğin gücün hak doğurduğu iddiası evrensel geçerliliğe sahip olamaz. Keza, tür farklılığı veya türdeşlik, kendini koruma güdüsü, rasyonellik gibi olgular evrensel geçerliliğe sahip değerlere yol açmazlar. Adalet ahlak alanına ait, içeriği değer-yüklü ve kaçınılmaz olarak göreli bir kavramdır. Adalet kavramının içi boştur, içeriği belirsizdir: Her şey ve her eylem bir biçimde adalet kavramının içine sokulabilir. İçeriği değer-yüklü bir kavram olarak ne evrensel geçerliliğe sahip bir biçimsel formülü verilebilir ne de evrensel geçerliliğe sahip bir tanımı yapılabilir. Bu yüzden Güler bize ancak kendi öznel formül ve tanımını verebilir.[7]

Dolayısıyla, kadın ve erkeğe özgü antropolojik doğa farklılığı da, gerçek bile olsa, adalete objektif bir temel oluşturamaz. Farklılık temelinde adalet formülü ve tanımı kaçınılmaz biçimde normatif olacaktır. Güler bir yerde Kuran'ın kadın-erkek ilişkilerine dair hükümlerinde dikkate aldığı hususun "tarafların zarara sokulmaması, yani adalet" olduğunu söyler. Oysa tarafların zararı son ker-

7 Güler bir yazısında adaletin "simetrik bir ilişki" olduğunu söyler, adalet "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapmama ilkesine dayanır" (Güler, 2013: 17). Fakat ahlaki ilişkinin tarafları arasında örtük biçimde eşitlik varsayan bu tür karşılıkçı önermeler –simetrik ilişki tarifinde de açığa çıktığı üzere– eşit görülmeyen taraflar arasındaki ilişkiye ve bu arada kadın ve erkek arasındaki ilişkiye de uygulanamaz. Güler de uygulamaz.

tede değerler ile ilgilidir. Cinsiyete dayalı işbölümünün eşitsiz sonuçları, erkeğin aile reisliği ve erkeğe itaat, tesettürün özgürlük kısıtlaması olup olmadığı, dayağın bir terbiye aracı olup olamayacağı, tüm bu hususlarda zararın varlığı veya yokluğu tarafların hem cins hem de birey olarak değer-yüklü zaviyesine bağlıdır. Bir diğer yerde de Kuran'ın kadın ve erkeğin hukukuna dair fikrinin "hak" ve "adalet" olduğunu söyler: Hak kavramı doğru, uygun, yerinde, layık anlamlarına gelir ve adalet kavramı da haklıya hakkını vermek, yani bir şeyi "hak etmek" ve birine "hakkını vermek" fikirlerini içerir. Ama hak kavramının içeriği de değer-yüklü ve görelidir ve adalet kavramının içeriğine bir katkıda bulunmaz.

Fakat Güler antropolojik doğa farklılığı, ahlaki/hukuki değerlere bağlı olmayan sonuçlar üretirmiş gibi düşünür. Bir yandan, farklılık keyfî biçimde üstünlük olarak tanımlanır ve eşitsizlik adil görülür. Bir yandan da farklılığın doğal olarak cinsiyete dayalı işbölümü ve dolayısıyla erkek egemen kurumlar doğurduğu ve mantıksal bir gereklilik ile hukuki eşitsizliğe yol açtığı düşünülür. Bu ikinci bakımdan, işlevsel etkinlik işbölümü ve kurumları haklı kılıyor gibi görünür. Gerçekten de işlevsel etkinliğin adalet için değerlerden bağımsız bir temel oluşturabileceği fikri uyanabilir. Fakat farklılık üzerine bina edilmiş toplumsal işbölümü ve kurumların haklılığı salt bir işlevsel etkinlik meselesi olarak alınamaz, işlevsel etkinlik işbölümünü ve kurumları meşrulaştırmaya yetmez çünkü toplum içinde ortak amaçlar olduğu gibi farklı ve bazen uzlaşmaz çıkarlar da vardır. Toplumsal işbölümü ve kurumlar rıza ile zor arasında bir noktada kurulurlar, yani her ikisini de içerirler. Eşitsizliklere yol açan sadece ortak çıkarlara uygun düzenlemelere verilen rıza değildir; aynı zamanda farklı çıkarlar ve mücadeleler ve kullanılan zordur.

Öyleyse, sadece hakikâtçi bir konumdan insan doğasının ve ahlaki kavramların içeriğine ilişkin mutlak ve evrensel iddialarda bulunulabilir. Sadece hakikâtçi bir bakış açısından, direniş kişinin kendi doğasını ve kendi gerçek iyiliğini bilmemesi ve zor kişinin gerçek iyiliğinin korunması olarak açıklanabilir. Ama böyle bir konumun da objektif epistemolojik dayanağı yoktur. Kim hakikâte, mutlak bilgi ve değerlere erişimi olduğunu gösterebilir? Gücün hak doğurmayacağı varsayımı altında ve hakikate erişimin gösterilemezliği koşullarında, tarafların neyi hak ettikleri ve nasıl zarardan korunacakları son kertede değer meselesi ve mücadele konusu ise, bir tarafın diğer tarafın hakkını belirlemesinin adil olmadığını güvenle söyleyebiliriz.

Öyleyse, nasıl bir cinsiyet adaleti? Güler kadın ve erkeğin bazı bakımlardan olgusal olarak eşit olmadıklarını ve dolayısıyla hukuken de bazı bakımlardan eşit olamayacaklarını söylüyor. Kadın ve erkek, aralarındaki ahlaki/hukuki ilişkiyi tayin edebilecek olgusal bir özellik bakımından eşittirler: Taraflar nasıl bir potansiyel doğaya sahip olduklarını mutlak kesinlik ile ve neyi hak ettiklerini evrensel geçerlilik ile ileri süremezler; taraflar kimin neye sahip olduğu ve ne-

yi hak ettiği bilgisinin yokluğunda olgusal olarak eşittirler. Gücün hak doğurmayacağı varsayımı altında, bilgisizlikteki olgusal eşitlik ilişkilerde ahlaki eşitlik kabulünü getirir. Ahlaki bir kavram olarak eşitliğin kendisi değer-yüklüdür ve eşitliği kabule zorlayacak evrensel bir zemin yoktur. Yine de kimin ne potansiyellere sahip olduğu ve neyi hak ettiği bilgilerinin yokluğu eşitlik için objektif ve dolayısıyla görece güçlü bir zemin sunar. Öyleyse, cinsiyet adaletinden söz edeceksek bu ancak ahlaki eşitliğe dayanan bir cinsiyet adaleti, kısaca, eşitlikçi cinsiyet adaleti olabilir. İlkeleri şöyle formüle edilebilir: insan doğasının özsel bilgisinin yokluğu koşullarında, kadın ve erkek bireylerin güçleri dâhilinde olanı gerçekleştirebilmeleri için fırsat eşitliği ve ahlaki/hukuki konuların son kertede değer meselesi olduğu koşullarda, kadın ve erkek bireylere iyiliklerini nerede aramak istiyorlarsa orada aramaları için kendi kaderini tayin hakkı ve toplumsal ilişki ve kurumlara verecekleri gerçek rıza.

VI

Kadın ve erkek arasındaki ilişki modernleşmenin İslam dünyasında gerilim yaratan başlıca bir alanı olageldi. Bu gerilim, esasen, modern kapitalist toplumun eşitlikçi eğilimine yerkürenin her yerinde görülen erkek itirazının bir parçasıdır. Çıkarlar ile ilgili olduğu kadar, ideoloji ile de ilgilidir. Bunun yanında, hususiyetle, kadının konumu korunmak istenen İslami kimliğin başlıca göstergelerinden biri haline gelmiştir.

Kadın ve erkeğin toplumsal konumuna ve hukukuna dair hâkim İslami düşünce erkek egemendir. Güler, umulabileceğinin aksine, son kertede bu düşünce içinde kalır. Egemenliği temellendirecek –Güler'in de benimsediği– standart argümana göre, kadın ve erkek arasında doğa (fıtrat) farkı vardır ve öyleyse hak-yükümlülük eşitsizliği de olmalıdır. Modern eşitlikçi ahlaki baskı karşısında söylem sıklıkla yumuşatılır: Cinsler arasında eşitlik yoksa da eş-değerlilik vardır. Hukuki eşitsizlik, son kertede, her kapıyı açabilecek maymuncuk misali, daha kapsayıcı (temel, öncelikli, birincil) ve ama soyut bir ahlaki kavram olan adalet çerçevesinde meşrulaştırılır: Cinsler arasında eşitlik değil, adalet aranmalıdır. İslami söylemin bu standart argüman temelindeki geniş yelpazesi içinde Güler neyin doğa farklılığı olduğu konusunda belli konumlar alır ve belki daha az farklılıkçı bir konum işgal ettiği söylenebilir. Söylem içindeki yerini kısmen de tarihselciliği belirler: Kuran'daki eşitsizlikleri antropolojik yapı (fıtrat) farkı ile --doğrudan veya cinsiyet farkına dayalı işbölümü vasıtasıyla dolaylı olarak– gerekçelendirdiğinde, kalıcı olacaklarını söylediğinde veya ima ettiğinde, muhafazakâr Müslümanlar ile birliktedir. Kuran'daki eşitsizliklerin tarihsel-toplumsal koşullarla ilgisini gösterdiğinde ve değişen koşullara bağlı olarak tümüyle kalkacağını veya etkisinin zayıflayacağını ve böyle olması gerektiğini söylediğinde yenilikçi bir konumu işgal eder.

Gösterilmeye çalışıldığı üzere, Güler'in eşitlik yanında eşitsizlik de öneren farklılıkçı cinsiyet adaleti argümanı temelsiz ve Kuran'ı bu gözle okuyuşu ideolojiktir. Argümanı temelsizdir, çünkü antropolojik doğa özsel bilgi konusu olamaz ve ahlaki/hukuki konular antropolojik doğa ile zorunlu ilişkisi olmayan değer meseleleridir. Kuran okuyuşu ideolojiktir, çünkü Kuran'daki erkek üstünlüğünün ve kadının cinsel obje imgesinin Kuran'ın doğduğu şartların erkek bakışı olabileceğini ve Kuran'daki hükümlerle onaylanan cinsiyet eşitsizliğinin temelindeki işbölümü ve kurumların ardında bir mücadele/zor ilişkisi olabileceğini düşünmez.

Güler genel düşüncesi itibarıyla kuşkusuz soldadır, özgürlükçüdür. İslami çevreler içinde, kadının özgürlüğüne ilişkin görece olumlu bir görüşe de sahiptir. Feminist gündemin kimi maddelerine uzaklığı çocuğu kadının "zorunlu ihtiyacı" görmesinde (Güler, 2012c: 49), "cinsel devrim"in getirdiği serbestliğe karşı oluşunda (Güler, 2014b: 168) ortaya çıkar; ama bu onu –en azından geç döneminde– feminizmi kadının erkeğe teslim oluşuna itiraz eden "kadın onuru" hareketi olarak nitelemekten alıkoymaz (Güler, 2014b: 170). Yine de kadının sahip olması gereken toplumsal konuma ilişkin düşüncesi muhafazakârcadır: Tasavvur ve tahayyülü son kertede erkek egemendir. Farklılıkçı cinsiyet adaleti argümanı fırsatlarda eşitsizlikçi ve buyurgandır ve argümanın temelindeki erkeğin üstün doğası ve kadının üstün bedensel cazibesi temelsiz iddialarını şaşırtıcı biçimde geç döneminde de terk etmez.

KAYNAKÇA

Garaudy, R. (1990) *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Pınar Yayınları, İstanbul.

Güler, İ. (1991) "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmi Araştırmalar*, 5(4): 310-319.

— (2011) "Peçe ve Çarşaf Neyi Örtüyor?" *Direniş Teolojisi* içinde, 2. baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 121-126.

— (2012a) "Başörtüsü/Türban Tartışması", *Realpolitik-Muhafazakârlık Karşıtı Yazılar* içinde, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 119-122.

— (2012b) "Fazlur Rahman'ın Kur'an'ı Yorumlama Metoduna Kur'an Açısından Kelami Bir Katkı", *Sabit Din Dinamik Şeriat* içinde, 3. baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 93-111.

— (2012c) *İlhamiyyât 2: Dini-Teolojik Aforizmalar*, Otto, Ankara.

— (2012d) "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *Sabit Din Dinamik Şeriat* içinde, 3. baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 159-180.

— (2012e) "Vahiy: Allah'ın İnsan Sözü", *Realpolitik-Muhafazakârlık Karşıtı Yazılar* içinde, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 87-90.

— (2013) "Faydacılık/Pragmatizm ve Ödev Ahlakı Arasında Kur'an'ın Ahlak Metafiziği", *Kur'an'ın Ahlak Metafiziği* içinde, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 9-40.

— (2014a) "Kur'an Metnini Yormadan (Tefsir) Olayların Yorumuna (Tevil)", *Dine Yeni Yaklaşımlar* içinde, 2. baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, s. 213-222.

— (2014b) *Kur'an, Tasavvuf ve Seküler Dünyanın Yorumu*, Otto, Ankara.

Tuksal, H. Ş. (2000) *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Kitabiyât, Ankara.

Kartpostal mekân, turist özne: "İstanbul Dersleri"nin şehir ve şehirli kurgusu

*Miray Çakıroğlu**

Özet: Bu makale, "İstanbul dersleri" bağlamında şehir ve özellikle İstanbul tahayyülü ile İstanbul'a özgü şehir kültürü tasarımını incelemektedir. İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti kapsamında yürütülmüş bir eğitim projesinden ilhamla yola çıkan dersler, İstanbul'daki devlet ilköğretim okullarında müfredata dâhil edilmiştir. "Şehir ve Kültür: İstanbul" ismiyle benzer bir ders de seçmeli ders olarak okutulmak üzere tasarlanıp İstanbul'daki üniversitelere önerilmiştir. Makalede, derslerin, eğitimin yeniden üretici rolünün yardımıyla şehir mekânı hakkında normatif bir söylem oluşturduğu tartışılmaktadır. Derslerin tasarladığı dünya kurgusuna göre İstanbul, yer pazarlaması amacı doğrultusunda sosyal ve tarihsel bağlamından koparılmış bir kartpostal-şehir olarak tasarlanmaktadır. Şehir mekânı tasarımıyla doğrudan ilgili olan "makbul" şehirli öznenin kim olduğuna ilişkin önermelere de açılan dersler bağlamında şehirli öznenin de bir seyirci ve turist olarak tasavvur edildiği görülmektedir. Dersler bu anlamda tüketici-kapitalist ideolojinin yeniden üretimini sağlamakta ve bu ideolojiye tam anlamıyla uyum sağlamış bireyler yetiştirmektedir.

Anahtar sözcükler: Şehir, şehir kültürü, İstanbul dersleri, mekân temsili, turist bakış

> Geçen gün babam, 'Çok güzel bir şehirde yaşıyoruz' dedi. Şehir kelimesi benim ilgimi çekti. Küçük bir araştırma yaptım. Öğrendim ki şehirde pek çok insan, ev, araba ve fabrika olurmuş. Hafta sonları ailemle eğlenirken yaşadığımız o güzel anları şehrin bize sunduklarına borçluymuşum, babam öyle diyor. Eğer şehir size güzelliklerini sunuyorsa sizin de onları gezip görmeniz gerekirmiş. Annem ve babam, yaşadığımız şehri tanımamız için bana ve kardeşime rehberlik ediyor. Siz yaşadığınız çevreyi ve İstanbul'u tanıyor musunuz? İsterseniz siz de bize katılabilirsiniz.
>
> – *İstanbul Dersi* öğrenci kitabı

Şehir bir karşılaşma alanıdır. Şehir, klasik şehir sosyolojisine dair çalışmaların sıklıkla kırla karşıtlığı üzerinden tanımladığı gibi, birbirine benzemeyen insanların birbirinden farklı gündemleri doğrultusunda hareket ettiği; aynı anda pek çok şeyin olduğu mekân olarak sıklıkla kaotik olarak nitelenir. Sennett (1989)

(*) İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sanat ve Kültür Yönetimi Bölümü.

burada zorunlu olarak karşı karşıya gelen yabancıların birbirlerini gördüklerini, tanıdıklarını ve bu etkileşim sonucunda zengin bir kimlik geliştirebileceklerini ileri sürer. Bu anlamda şehir mekânı bir kamusal alan ideali, yani farklıkların birbirini tanıyarak birlikte barış içinde, özgürce yaşayabilecekleri bir zemin fikri olarak karşımıza çıkar. Şehir böyle bir uyum ihtimalini de içinde barındırırken, madalyonun diğer yüzünde, elbette farklılıkların karşılaşma anında doğan çatışmanın da mekânıdır. Yabancıların zorunlu olarak karşı karşıya geldiği şehir, bu mekânda kimin söz sahibi olduğu, kimin görünür olduğu ve kimin uzaklaştırıldığı bakımından hem maddi hem de sembolik anlamda bireylerin ve toplulukların birbirlerine karşı mücadelesinin de sahnesidir ve çatışmalarla belirlenmiştir. Mayıs 2013'te Gezi Parkı'nda başlayıp kısa zamanda tüm ülkeye yayılan ve dünya çapında benzer direniş nüveleriyle kıyaslanabilmesi bakımından zamanın ruhuna işaret eden hareket, şehir mekânı üzerinde gerçekleşen mücadeleyi en açık biçimde somutlaştıran yakın tarihli bir örnek olarak dikkatleri mekân üzerinde/üzerinden gerçekleşen görünmez diğer hâkimiyet mücadelelerine de çekmiştir.

"Çocuk yaşadığı şehri tanırsa sever, severse korur." İstanbul İl Milli Eğitim Müdürü Dr. Muammer Yıldız, 2010-2011 ders yılında İstanbul devlet ilköğretim okullarında bir saatlik serbest etkinlik saati kapsamında müfredata dâhil edilen İstanbul derslerinin mottosunu böyle aktarıyor (MEB, 30 Mayıs 2012). İstanbul dersleri, İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti eğitim projelerinden TEGV'in tasarladığı "Evimiz İstanbul"u ilham ve çıkış noktası alarak oluşturulmuş[1] ve daha sonra ilköğretim birinci kademedeki üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıflarda okutulmak üzere İstanbul'daki okulların müfredatına eklenmiştir (MEB, 21 Haziran 2012). Programa alındığı ilk yıl belirli bir ders kitabı olmayan ve büyük ölçüde ilköğretim öğretmenlerinin kendi şehir deneyimlerine bırakılarak işlenen dersler için bir sonraki yıl kaynak kitaplar da hazırlanmıştır. İlköğretim kademesindeki bu derslerin yanı sıra İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'nün şehirdeki üniversitelerde okutulmak üzere seçmeli ders olarak önerdiği İstanbul'u konu edinen bir ders de İstanbul Üniversitesi, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Marmara Üniversitesi, Işık Üniversitesi örnek olmak üzere başka birçok üniversitede de okutulmaya başlanmıştır. Üniversite dersine kaynaklık etmek üzere hazırlanan ders kitabının editörlüğünü, dönemin İl Kültür ve Turizm Müdürü Prof. Dr. Ahmet Emre Bilgili üstlenmiştir. 2-5 Aralık 2014 tarihinde gerçekleştirilen 19. Milli Eğitim Şurası'nda ilköğretim kademesi için kabul edilen "Serbest etkinlikler dersinde her ilin kendi ilini tanıtan dersleri programa eklemesi" önergesine bakarak, İstanbul'daki ilköğretim okullarında dört yıldır öğreti-

1 "Evimiz İstanbul" projesinin amacı, İstanbul'da yaşayan ilköğretim çağındaki çocuklarda şehirsel aidiyet ve şehir kültürü bilinci kazandırmak olarak tanımlanmıştır. İstanbul 2010 projesi için açılan ve kültür başkentliği yılının sona ermesinin ardından yayından kaldırılan çoğu internet sitesinin aksine "Evimiz İstanbul" projesinin sitesi http://www.evimizistanbul.org/ linkinden hâlâ ulaşılabilir durumda. Proje kapsamında gerçekleştirilen etkinlikler ve eriştiği iddia edilen etki alanı konusunda ayrıntılı bilgi için bu site ziyaret edilebilir.

min bir parçası olan derslerin, yaygınlaşarak devam edeceği sonucuna varılabilir (Türkiye Kamu, 2014). Ayrıca, Bilgili'nin yaptığı açıklamaya göre benzer derslerin diğer illerdeki üniversitelerde de başlatılması öngörülmekte ve projenin tüm Türkiye'ye yayılması hedeflenmektedir (TUYED).

İlköğretim İstanbul dersi öğretmen kitabında derslerin çıkış noktası,

> Öğrencilerin Istanbul'un değerini hissetmeleri, sahiplenmeleri ve bu değeri koruyup geliştirme sorumluluğu taşıma bilinci edinmeleri... İstanbul'a özgü tarihi, doğayı, kültürü, sanatı ve tüm yönleriyle yaşamı, Istanbul'un süregiden akışı içinde içselleştirmeleri... Bu akış içinde kendilerinin de onun tabii bir unsuru olduğunu fark etmeleri (Ertuğrul, 2012: 7)

olarak gösterilmektedir. Üniversiteler için İstanbul dersi projesinin bizzat içinde olan eski İl Kültür ve Turizm Müdürü Prof. Dr. Ahmet Emre Bilgili de dersler hakkında şunları söyler:

> Bu dersin yeni gelen öğrencilere verilmesi çok fonksiyonel. Çünkü öğrenci, İstanbul'a yeni gelmiş ve 4 yılını burada geçirecek. Siz onun önüne bir anahtar sunuyorsunuz, "Şehri keşfedin" diyorsunuz. Biz de, "Bu şehir nasıl keşfedilir?" bunun ayrıntılarını öğrencilerimizle paylaşacağız. (*T24*, 2012)

Kaynağını aldığı 2010 projesi gibi dersler de sınırları çeperlerinden taşan ve giderek daha da genişleyen mega-şehir İstanbul'da yaşayan herkesin İstanbul'u İstanbul yapan temel değerlere ve kültüre sahip olmadığı, yaşadığı şehri tanımadığı ve oraya ait hissetmediği, popüler deyişle İstanbul'da yaşayıp hayatında hiç deniz görmemiş olduğu genel kabulünden yola çıkmaktadır. İstanbul'a ait belli bir kültür olduğunu varsaymak ve yaygın eğitimle bu kültürü daha çok insana kazandırmayı amaçlamak, özcü bir şehir tanımı yaparak bu sembolik sermayeye sahip belirli grupları ayrıcalıklı kılarken diğerlerini bu sermayeden yoksun olmaları bakımından sembolik şiddete maruz bırakmaktadır. İsim vermenin egemenlik kurmak anlamına gelmesi gibi İstanbul'a özgü kültürü tanımlamak, şehir mekânını tanımlamak ve dolayısıyla mekân üzerinde hâkimiyet kurmaktır. Şehir mekânında bireylerin ve grupların birbiriyle çatışan çıkarlarını barındıran farklı söylemler arasında birinin diğerlerine üstünlük kurarak genel-geçer kabul edilmesi bu söylemin, hâkim ideolojinin söylemi olduğunu gösterir. Sermaye biçimlerinin birbirine dönüştürülür olduğunu akılda bulundurursak; isim verme, tanımlama hakkına sahip olmak için verilen mücadelenin neden en az ekonomik sermaye için verilen mücadele kadar kıran kırana olduğu anlam kazanır. "Kültür hem bir meta, kamu malı, ekonomik gelişmenin –sıkıntılı da olsa– bir dayanağı ve şehri çerçevelemenin bir aracıdır" (Zukin, 1995: 113).

İstanbul derslerinin mottosuna geri dönecek olursak ilköğretim üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıf öğrencilerinin belirli bir biçimde tanımlanıp çerçevelen-

miş şehri bu haliyle *tanıyacağını*, yadırgamadan bu haliyle benimseyip *seveceğini* çıkarsayabiliriz. Peki, mottoda işaret edilen ve bireyin katılımcı eylemini de içeren *korumak* ne anlama gelir? İstanbul'un fiziksel mekânının baş döndürücü bir hızla dönüştürüldüğü ve ekonomik kalkınmanın temel faaliyeti olarak inşaat sektörünün işaret edildiği bir ortamda eğitimle kazandırılması beklenen şehri koruma yetisi neye göndermede bulunuyor olabilir? Korumak, baktığımız açıyı biraz değiştirdiğimizde, kelimenin anlamlarından bir diğeri olarak –Bourdieu ve Passeron'un okulun işlevine dair söyledikleri gibi– hâkim ideolojiyi koruyup sürdürmek anlamına gelmektedir. Okul, toplumsal ve kültürel yeniden üretimin aracı; "*pedagojik muhafazakarlık, toplumsal ve siyasi muhafazakarlığın* en iyi müttefiki"dir ([1970] 2015: 244). Eğitim sistemi, toplumdaki sınıflar-arası ilişkileri, egemen grupların çıkarlarını, düzenin mevcut koşullarının olduğu gibi bir sonraki nesle aktarımını, görece özerkliği sayesinde kolaylıkla yapar. Bilimsel, nesnel ve giderek daha demokratik olarak kabul edilen bu sistem, sınavlarla seçili olanların halihazırda seçilmiş olduklarını, kültüre ve tüm getirileriyle birlikte onun sermayesine erişimin sınıf eşitsizlikleriyle örülü olduğunu gizler. İstanbul'un ve şehirde yaşama kültürünün bir ders olarak sunulması şehrin belirli bir temsilinin yeniden üretilmesi anlamına gelmektedir. Bu yeniden üretiminde dersi tasarlayıp sunanların söyledikleri gibi nesnel bir İstanbul bilgisinin, bir taraftan diğer tarafa aktarılması söz konusu olamaz; söz konusu olan ideolojinin lensinde yeniden kurgulanan bir mekânın yeniden üretilmesidir.

Dönemin Devlet Bakanı ve Avrupa Kültür Başkenti Koordinasyon Kurulu Başkanı Hayati Yazıcı, İstanbul'dan, "Türkiye'nin kadim ve zengin yüzü, adeta vitrini" diye bahsetmektedir (Durgut, 2010: 11). 2010'da gerçekleştirdiğimiz bir konuşmada atık kâğıt işçisi Ali Mendillioğlu da polisin atık kâğıt işçilerine neden saldırganca müdahale ettiğine dair soruma İstanbul'a ilişkin birebir aynı gözlemini aktararak yanıt veriyor:

> Yani bunun birkaç nedeni var... İstanbul Türkiye'nin vitrini gibi ve bu vitrin içinde şeyi görmeye tahammülsüzler. Her şey olabilir ama yoksulluk görülmemeli. Bu vitrinde yoksulluk görülmemeli, birinci nedeni bu.

Kültür endüstrisi ve turizm ekseninde pazarlamacı tavrın şehir temsili ile bir dezavantajlı grup olarak kâğıt işçilerinin şehir mekânında bulunuşlarına istinaden sahip oldukları şehir temsilinin aynı İstanbul tarifinde (bir vitrin olarak şehir) ortaklaşmaları, şehir mekânı üzerinde egemen olmuş yaygın bir ideolojinin varlığından söz açmamızı sağlamaktadır. Gündelik hayatın canlılığının sürdüğü ve bireylerin mekânla kurdukları ilişkinin birebir ve dolayımsız olduğu yaşayan bir şehirden ziyade, şehirle ilişkinin giderek bir seyirlik deneyime dönüştüğü fikrine Nurdan Gürbilek'in 1980'lerin kültürel iklimine dair soruşturmasında da rastlıyoruz (2012). 1980 sonrasında kapılarını dışarıya açan ve uluslararası neoliberal piyasalar ile bütünleşen ulusal ekonomi, kültürel hayatı da etki-

leyecek ve dünyaya baktığımız yeri de onu anlamlandırma biçimlerimizi de değiştirecektir. Şehrin ekonomik, toplumsal ve politik olaylarla karşılıklı birbirine etki eden bir ilişki içinde olduğu fikrinden yola çıkarak 1980 sonrasında hem İstanbul'un artık başka bir yere dönüştüğü hem de bireylerin şehirde bulunma biçimlerinin değiştiği söylenebilir. Şehir mekânı sürekli bir değişim içinde olduğundan kuşkusuz belli bir tarihte ya da birdenbire olduğu söylenemeyecek bu değişim sürecinin başat aktörlerinden biri, 1984-1989 yılları arasında İstanbul Belediye Başkanlığı görevinde bulunan Bedrettin Dalandır. "Şehre değişik yerlerden bakılabilir" diyor Gürbilek,

> Öyle görünüyor ki Bedrettin Dalan, şehre her yerinden bakabiliyor. Ama nereden bakarsa baksın, İstanbul'u bir 'gösteri mekânı' olarak görüyor, öyle sunabiliyor. Daha da önemlisi, artık İstanbul'da yaşayanlar da şehre seyirlik bir mekân olarak bakıyor, içinde yaşadıkları mahalleyi, ayaklarının bastığı toprağı tesadüfen benimsenmiş bir bakış açısına indirgeyebiliyor. Çünkü, yaşadıkları hayatın ancak seyredildiği ölçüde değer kazandığının farkındalar. (2012: 25)

Yaygın eğitime 2010 Avrupa kültür başkentliğinden miras kalan İstanbul dersleri, şehrin ve şehir kültürünün ne olduğuna ilişkin bir tanım getirmekte, öğrencilerin şehirli özneler olarak sahip olması gereken vasıfları belirlemekte, isim vermenin getirdiği hâkimiyete koşut olarak tarifi yaygın olarak bireylere ulaştırabilme bakımından şehre dair üretilen söylemler arasında üstünlük kurmaktadır. Tümüyle İstanbul ve şehir kültürüne vakfedilmiş bir dersin ilköğretim okulu müfredatına eklenmesi, aynı misyonla yola çıkan başka bir dersin de İstanbul'daki üniversitelere seçmeli ders olarak önerilmesi, –Althusser'in ([1970] 2000) teknik bilginin yanı sıra "katıksız egemen ideoloji"yi yeniden üretmek üzere öğretildiğini söylediği ahlak, felsefe, yurttaşlık eğitimi konuları gibi– şehir ve özel olarak İstanbul bilgisinin de öğretime dâhil edilmesi, şehrin de fiziksel mekânı, kültürü ve bunun temsilleriyle bir sermaye hâline geldiğinin ve spekülasyona tâbi olduğunun bir göstergesi olarak okunabilir.

Bu makale, İstanbul derslerinin ilköğretim üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıf ders kitapları ile üniversite dersi için hazırlanan derleme *Şehir ve Kültür: İstanbul* kitabına dayanarak derslerin İstanbul'u, İstanbul'a özgü olarak nitelenen şehir kültürünü, İstanbullu öznenin sahip olması gereken şehir bilgisini ve şehirde bulunuşuna ilişkin davranış örüntülerini nasıl tanımladığını analiz etmeyi hedeflemektedir. Buna göre ders kitapları, söylem analizi yöntemiyle derslerdeki dünya kurgusunu incelemektedir. Dünya kurgusu, kitapların içinde şekillendikleri bağlamı ve buna karşılık bir iddia olarak varlıklarıyla tasarlanmasına katkıda bulundukları dünyanın nasıl bir yer olduğu sorusuna denk gelmektedir. Bir temsil olarak derslerin tasarladıkları dünyanın ideolojik olarak nasıl işlev gördüğünün tartışılması, şehir mekânının yanı sıra tarihin ve şehirli öznenin nasıl kurgulandığına da ışık tutmaktadır.

"İstanbul denilen devasa bir sistem": Dünya kurgusu

Üniversitelere önerilen İstanbul dersinin kaynağı olan *İstanbul: Şehir ve Kültür*'ün yazarlarından biri olan Korkut Tuna, "İstanbul'un Sosyolojik Dönüşümü" yazısında, 1950'lerden itibaren kırdan şehre göçle gelen nüfusun barınma ihtiyacına cevap olarak ortaya çıkan gecekondulaşmayı şehrin belli başlı dönüşüm noktalarından biri olarak işaretleyip şöyle açıklamaktadır:

> Nüfus yapıları ve şehirle ilişkileri eski gecekondularla mukayese kabul etmeyecek bir özellik taşıyan bu yerleşmelerin [varoşların] İstanbul olarak tanımlanabilecek bölgelerle hiçbir bağlantıları yoktu. Hele tarihî yarımada ile. Yapılan araştırmalarda bu bölgelerde yaşayanların ve bilhassa çocuklarının İstanbul'u İstanbul yapan önemli tarihî yapılar, alanlar bir yana, denizi bile görmedikleri ortaya çıkacaktır. Bu bölgelerde yaşayanlar İstanbul denilen devasa bir sistemin kenarında yaşayarak varlıklarını sürdürme çabası içinde olacaklardır. (2011: 412)

İstanbul derslerinin üretimi tam da Tuna'nın altını çizdiği bu noktadan yola çıkar: şehrin çeperinde yaşayıp verili olarak kabul edilen şehir kültüründen yoksun olarak nitelenen şehirlilere İstanbullu olmayı öğretmek. Dersler, İstanbul 2010 için TEGV tarafından tasarlanan "Evimiz İstanbul" projesinin ortaya koyduğu "...İstanbul'da yaşayan ama yaşadığı şehri tanıma fırsatı bulamamış binlerce çocuğa İstanbul şehri hakkında birçok farklı alanda farkındalık yaratma" amacını yaygınlaştırıp genelleştirerek sürdürmüş olur (Durgut, 2010: 418).

İstanbul'u "keşfetmeye" hazır bir paket olarak sunmak ve öğretim yoluyla öğrencilere bunun anahtarını aktarmak şehrin statik bir tanımını yapmanın yanı sıra şehri tanımlama mücadelesinde başka söylemlerin de bulunduğunu tamamen gözden uzaklaştırmak; dersin ve kitapların tarifini ideolojiden bağımsız, nötr bir tanım olarak sunmak anlamına gelir. İlköğretim üçüncü sınıf öğretmen kitabına yazdığı önsözde şehrin değerini Muhammed, Atatürk ve Napolyon'a yaptığı referanslarla anlatan İstanbul Valisi Hüseyin Avni Mutlu, öğrencilere "Sizlerin de böyle önemli bir şehri daha iyi tanıdıkça güzelliklerinin farkına varacağınıza" inanıyorum diye seslenir (3: 6).[2] İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Kadir Topbaş, "Gerçekleştirdiğimiz arkeolojik kazılar ve restorasyon çalışmaları İstanbul'un geçmişinin ortaya çıkmasını sağlıyor; ancak şehrimizin geleceğini biçimlendirmek, sizlerin eğitimi sayesinde mümkündür" diyerek şehrin arkeoloji yoluyla açığa çıkacak bir şey olduğunu vurgulayıp bu sabit ve gündelik deneyimden ayrı tutulan kültürün "aktarım" yoluyla sürdürüleceğinin altını çiziyor: "İstanbul'un yaşam tarzına, kültürüne sahip çıkmanın, onu

2 İlköğretim 3. 4. ve 5. sınıf ders kitaplarından yapılan alıntılar metinde, parantez içinde kaçıncı sınıf kitabı olduğu ve sayfa numarası belirtilerek yapılacaktır. 3. sınıf kitabının tam referansı için: Ertuğrul, Şerife (der.) (2012) *İlköğretim 3 İstanbul Dersi Öğrenci Kitabı*, http://istanbul.meb.gov.tr (18 Haziran 2012).

gelecek kuşaklara aktarmanın yolu, gençlerin yaşadıkları şehir konusunda eğitim almasıdır" (3: 7). İstanbul İl Milli Eğitim Müdürü Dr. Muammer Yıldız da "[Sizi] İstanbul'u keşfetme yolculuğuna çıkaracak olan elinizdeki 'İstanbul Dersi' kitabı sayesinde İstanbul'un değerini eğlenerek öğreneceksiniz" diyerek şehri tanıma sürecini "keşfetme" ve "aktarım"ın yanında ayrıca eğlenceli bir "yolculuk" olarak betimliyor (3: 8).

İlköğretim üçüncü sınıf ders kitabı, hemen ilk sayfadaki kısa metinde, bütün şehir çalışmalarının başlangıç sorusu olan şehir nedir sorusundan yola çıkarak öğrencileri bu yeni derse karşılarken tüm dersin dünya kurgusu hakkında da önemli bir ipucu vermektedir:

> Şehirde pek çok insan, ev, araba ve fabrika olurmuş. Hafta sonları ailemle eğlenirken yaşadığımız o güzel anları şehrin bize sunduklarına borçluymuşum, babam öyle diyor. Eğer şehir size güzelliklerini sunuyorsa sizin de onları gezip görmeniz gerekirmiş. (Ertuğrul, 3. Sınıf öğrenci, 15)

Bu tanımda şehir, insanların, evlerin, arabaların ve şaşırtıcı olarak fabrikaların bulunduğu bir yer olarak önerilmektedir. Fabrikaların bu tanımda kendine yer bulmasının şaşırtıcı tarafı hem fabrikaların şehir merkezlerinden uzak olması hem de derslerin temsil ettiği şehirde aslında fabrikaların hiç yer bulmuyor olmasıdır. İlköğretim ders kitaplarının tümünde İstanbul'un sanayisine değinilen tek kısmın "İstanbul'da Alışveriş" teması (5: 77) altında yer alması, ironik olmanın yanı sıra tüketime dayalı olması, teşvik edilen ekonomi içerisinde sanayi gelişiminin tarihsel bir anekdot olarak aktarıldığını göstermektedir. Başka bir yerde, Eyüp oyuncaklarının tanıtıldığı bölümde kitap, İstanbul'a özgü bu oyuncakların "Tahtakale'nin tahta atıklarından, Sütlüce mezbahasından atılan deri parçalardan, Kağıthane ve Alibeyköy derelerinin biriktirdiği kilden" yararlanılarak yapıldığını, "zamanla yeni oyuncak türlerinin çıkışıyla bu oyuncakları yapan dükkânların birer birer kapandığını" söyler (3: 85). Derslerin anlattığı İstanbul kuşkusuz endüstri sonrası bir şehirdir.

Ekonomi, politika, şehir planlama, turizm ve kültür endüstrileri konularının kavşağında duran yer pazarlaması, günümüzde pazarlamanın bir sektör olarak edindiği vazgeçilmez konumun beraberinde getirdiği yeni bir gelişme gibi algılanabilecek olsa da aslında daha eskiye dayanmaktadır. 1800'lerin ikinci yarısında Amerika'nın henüz kolonileştirilmiş tarım arazilerine yerleşim sağlamak için, sanayileşmeyle beraber İngiltere'nin endüstriyel merkezler hâline gelen şehirlerine emek gücü göçünü sağlamak için, döneme özgü yazılı ve görsel ifade biçimleriyle yer pazarlamasından söz edilmektedir (Ward, 1998). Endüstrinin temel ekonomik faaliyet olmaktan çıkması, fabrikaların birbiri ardına kapanmasıyla birlikte yer pazarlaması bir kez daha farklı bir işlev edinecek, uluslararası sermaye hareketlerinin yönetildiği komuta merkezi olarak şehirleri yatırımcı ve ziyaretçilere pazarlamaya yönelecektir. Çağlar Keyder, küreselleşme trendinin

kaçınılmaz getirisinin küresel piyasalara entegre olmayı getirdiğini, küresel bir şehir olma potansiyeli barındıran İstanbul'un gerekli yönetsel ve altyapısal koşulları sağlayamadığı takdirde fırsatı kaçıracağını, sonuç olarak da, mevcut durumdaki gibi, çamurlu yollarda gezinen Ferrarilerle nitelediği enformel küreselleşmenin çıkmazına girileceğini söyler (2000). Doğrudan yer pazarlamasına göndermede bulunduğu "İstanbul'u Nasıl Satmalı?" başlıklı yazısında Keyder, önerdiği gibi İstanbul'un küresel bir şehir konumuna ulaşması için uygun yapılar, girişimcilik ve sübvansiyonun yanı sıra "herhalde biraz da kamuoyu oluşturmaya yönelik reklamcılık" gerektiğini söyler (1993). "Yirmi Birinci Yüzyıla Girerken İstanbul"da ise, 1990'lardan bakıldığında fırsatı kaçıracak gibi görünen İstanbul'un entegrasyonun başarıyla gerçekleştiğini, mekânın metalaşmasıyla şehrin artık gerçek bir kapitalist şehir olacağını, "İstanbul'un pazarlanmasının bir başarı hikâyesi olduğunu" not düşmektedir (2010).

Kapitalist ekonomik sistemin yeni durumunda yerel gelişmeyi ve istihdamı teşvik etmek üzere şehir yönetimi modelindeki değişimi Harvey, işletmecilikten girişimciliğe doğru bir değişim olarak belirliyor (1989). İşletmecilik modelinde temel meselesi şehrin kaynaklarının nasıl dağıtılacağı olan yönetim, geç kapitalizmin belirlediği oyunun kurallarına göre ulusaşırı ve son derece hassas olan sermayeyi cezbetmek ve barındırmak üzere başka şehirlerle bir yarışa girmek zorundadır. Bu yarışta şehirlerin yönetsel, hukuki ve altyapısal uygunluğu sağlamaları kadar "yumuşak" yönleri ile de (Raban 1974), yani temsil, tahayyül ve imaj konularında da öne çıkmaları bir o kadar önemli hâle gelmektedir. 1993'te yazan Keyder küreselleşmeyi destekleyici bir tavrı benimsemeye dair öne sürülebilecek itirazlardan biri olarak bu tavrın ayrıcalıklı ve dezavantajlı kesimler arasında var olan kutuplaşmayı artıracağına işaret eder. Fakat dünya piyasasına entegre olmamanın bedeli çok ağır olacağından yine de bu tavırdan vazgeçilmemesi gerektiğini söyler. İstanbul'un da dünya çapında şehirlerin yarışına dâhil olduğu süreç, İstanbul'da soylulaştırma literatürünün de gösterdiği gibi, eşitsizlikleri daha da belirgin kılmıştır. Şehir imajının de yarışa dâhil olduğu bir durumda, şehirde yaşayanların tasarlanan imajı benimsememeleri, doğrudan başkaldırılar biçiminde olmadığı zaman bile bu imajla çelişecekleri ve ona zarar verecekleri anlamına gelebilir. Dolayısıyla girişimcilik stratejisinin yerleşik şehirlilere yönelik en akıllıca tutumu, şehirlileri de tasarlanan temsile dâhil etmek olacaktır. Şehri tanıtma, sevdirme ve korumaya gönüllü hâle getirmeyi hedefleyen İstanbul dersleri tam da bu dâhil edici tutumu örneklemektedir.

Bilgili, üniversite ders kitabındaki makalesinde, şehirlerin artık ülkelerinin önüne geçtiğine, Türkiye'nin küresel olarak adlandırılabilecek tek şehri olan İstanbul'un eşsiz tarihi ve kültürel potansiyelini ticari avantaja dönüştürülebileceğine, bu noktada şehrin sektörel bir tercih yapması gerektiğine değinirken, bu tercihin hangi yönde olması gerektiğini de açıkça belirtir: "Sözgelimi; İstanbul'un bir tekstil ve konfeksiyon merkezi olmaktan derhal çıkarılarak hızlı bir

şekilde moda ve tasarım merkezi hâline dönüştürülmesi gerektiği ifade edilebilir" (2011: 381). Yazı boyunca kullanmayı tercih ettiği "strateji", "fonksiyon", "konumlandırma", "misyon", "vizyon", "*masterplan*", "ürün" kelimeleri, şehir pazarlaması anlayışını benimsemenin anlamsal taşıyıcılığını yapmaktadır. Üniversite ders kitabındaki makalesinde Murat Belge de belli başlı büyük şehirlerin hızla endüstriyel merkezler olmaktan uzaklaştıklarına, bu anlamda İstanbul'un da bir istisna olmadığına işaret ederek, uluslararası sermayenin üslerini bu şehirlerde kurmayı tercih ettiklerini, İstanbul'un bu eğilimi destekleyecek bir yapıda düzenlenmesi gerektiğini söyler:

> Bana daha 'soyut' gelen ekonomi, yani finans konuları, İstanbul'un bu tür bir bölgesel merkez olarak seçilmesi ve bu nedenle buraya yerleşen uluslararası sermaye temsilcileri bu çerçevede bir olumsuzluk olarak görünmüyor. Hatta daha kalıcı bir şekilde yerleşebilmeleri için gerekli yasal (mevzuata ilişkin) değişikliklerin yapılmasında da yarar var. Ancak böyle bir ekonomik-finansal merkez olmak, bana, İstanbul'un bütün potansiyelleri göz önüne alındığında pek fazla doyurucu görünmüyor. Bunun getirisi de sınırlı, daha doğrusu, 'tek kanallı'. Onun için İstanbul'un coğrafyasından çok tarihinden gelen özelliklerini öne çıkarması gerektiğini düşünüyorum. (Belge, 2011: 37)

Belge'nin sözünü ettiği, İstanbul'un değişen ekonomisini tek kanallı olmaktan kurtaracak olan ve şehrin tüm potansiyelini göz önünde bulundurunca en makul görünen çözüm, şehri çok sözü edilen tarihsel dokusuyla ön plana çıkaracak kültür, sanat ve yaratıcı endüstrilerin başrol oynayacağı bir turizm merkezi hâline getirmek gibi görünmektedir.

Turizm gerçekten de ders kitaplarında değinilen konulardan yalnızca biri olmaktan ziyade derslerin etrafında kurgulandığı bir arka plan gibidir. Kitaplar, "turist bakış"a yönelen ve yalnız bu bakış tarafından anlam verilebilecek bir mekân kurgusu yaratmaktadır. "Turist bakış" John Urry'nin aynı başlıklı kitabında, Foucault'nun "tıbbi bakış" kavramından esinle kavramsallaştırdığı bir terimdir ([2002] 2009). İş ve boş zamanın birbirinden ayrılmasıyla birlikte, gündelik dışında yeni bir deneyim yaşamak, başka bir yere seyahat etmek ve anlamlı olduğuna işaret edilen manzara veya nesnelere bakmakla ilgili hizmetler çerçevesinde örgütlenen turizm sektörü, endüstri sonrası ekonomilerde önem kazanan sektörlerin başında gelir. Daha uzak noktalara seyahati mümkün hâle getiren teknoloji ve istendiği zaman herhangi bir yerde olunabileceğini temin eden küreselleşme fikri, boş zamanı organize eden anahtar sektör olarak turizmi öne çıkarmıştır. Turizmin konusu olan, boş zamanda yani tatilde ne yapılacağı, Urry'nin dikkat çektiği üzere tatil olmayan zamanın niteliğiyle yakından ilgilidir ve ona göre düzenlenir. Bakılmaya değer olarak işaretlenen şey –ki bir şeyin bakılmaya değer olması için birisinin çıkıp o şeyin bakılmaya değer olduğunu söylemesi yeterlidir– çerçevelenerek turist bakışı karşılar hâle getirilir. Buna göre turist bakış bir dolayım hâlindedir. Urry'nin Culler'dan alıntılayarak "tanın-

mayan göstergebilimci orduları" dediği turistlerin (2009: 17) deneyimleri profesyoneller tarafından ("fotoğrafçılar, tasarımcılar, tur operatörleri TV'deki gezi programları, turizmi geliştirme görevlileri, mimarlar, planlamacılar, turizm üzerine çalışan akademisyenler vs.") organize edilir ve bakışın tüketimine sunulur (2008: 252). Eiffel Kulesi'nin önünde öpüşen bir çift, turist bakış için romantik Paris imgesini yeniden yaratacak, Paris yaşamanın özü olarak benimsenen bu kare de ona bakan kişinin deneyim kataloglarına eklenecektir. Elbette bir deneyimi çerçeve içine alıp bakışı buraya yöneltmek bazı şeyleri de dışarıda bırakmak, bakışın görüş alanından kaldırmak anlamına gelir.

Üçüncü sınıf ders kitabının maskotu olan vapur, kitabın girişinde öğrencileri şunları söyleyerek karşılar:

> Sizlerle bir yolculuğa çıkacağız. Ama yolculuğumuz diğerlerine pek benzemeyecek. Siz İstanbul parklarını, kulelerini gezerken, Eminönü'nde alışveriş yaparken, İstanbul'un doğasını, yemeklerini tanırken ben hep yanınızda olacağım. Eminim hem çok eğleneceğiz hem de İstanbul'un güzelliklerini bir kez daha fark edeceğiz. Hadi yola çıkalım. (3: 12)

Bu tarifle şehir, en baştan bir yolculukla, eğlenerek keşfedilecek bir mekân olarak kodlanır. Bu yolculuğun odak noktası, bu kısa tanıtımın da altını çizdiği gibi, İstanbul'un güzellikleri, başka bir deyişle, İstanbul'un gezilip görülecek yerlerinin tanıtılması hemen bir turist rehberini akla getirmektedir. Üçüncü sınıf öğrenci ders kitabının "Adım Adım İstanbul" başlıklı teması şehirdeki çeşitli kuleleri öğrencilere tanıtmayı hedefler. Kişileştirilmiş illüstrasyonlarıyla temsil edilen kuleler söz alıp kendilerini tanıtmak üzere birkaç şey söyler. Kulelerin kendilerini tanıtırken vurguladıkları özellikler, turistik bir ilgi çekicilik ve görülme değerini odaklanmaktadır. Kız Kulesi, tarihi boyunca farklı işlevleri olduğuna değindikten sonra "Şimdi ise yenilenerek insanların hoşça vakit geçirecekleri bir yer" hâline geldiğini aktarır. Galata Kulesi, ziyaretçilerinin en üst kattaki balkonundan "İstanbul'u izlemenin keyfine doyum olmadığını" söylediklerine değinir (3: 34). Dolmabahçe Saat Kulesi, "yerli ve yabancı turistler için ilgi çekici bir kule" olduğunu vurgular.

Ders kitaplarının seslendiği şehirli özne de her şeyden önce bir izleyicidir. Beşinci sınıf öğrenci kitabındaki bir okuma parçasında Fatih isimli bir çocuğun yaz tatilinde dedesiyle birlikte İstanbul'un yedi tepesini keşfe çıktığını görürüz. Dedesi her gün başka bir noktasını ziyaret ettikleri şehri Fatih'e anlatırken o da gördüklerini heyecan, coşku ve hayranlıkla karşılar. Nuriosmaniye Camii'ni gezen Fatih "farklı medeniyetlerden izler taşımasının İstanbul'u da farklılaştığını ve dünyanın en büyülü kenti haline getirdiğini" düşünür (5: 21). Yavuz Selim Tepesi'nde "Haliç kıyılarını seyrederken İstanbul'un ne kadar güzel bir şehir olduğunu düşünür" (5: 22). Yine beşinci sınıf ders kitabında yer alan başka bir okuma parçasında bu kez bir uluslararası turist olan Mary İstanbul'da-

dır. Şehri daha önce İstanbul hakkında izlediği bir DVD'den bilen Mary, İstanbul'un eğlenceli bir yer olup olmadığını merak etmektedir. Mary annesinin, havaalanı binasına girdiklerinde "Umduğumdan daha modern bir ülkeymiş Türkiye" dediğini aktarır (5:47). Havaalanından otele kadarki yol boyunca "İstanbul'un büyüleyici manzarasını seyreden Mary, bu tatilin eğlenceli geçeceğine artık emin"dir (5: 47). Pera Palas'a geldiklerinde otelin pencereden görünen manzaraya baktığı zamansa "adeta büyülenmiş"tir: "Vay canına! Gördüklerime inanamıyorum. Seyrettiğimiz DVD'dekinden daha muhteşem görünüyor bu kule!" (5: 47). Okuma parçasının kalanı Mary'nin Hezarfen Ahmet Çelebi ile İstanbul'da uçarak yaşadıkları maceraları anlatır ve sonunda tüm bunları Mary'nin düşünde gördüğünü, henüz otel odasından dışarı çıkmadığını öğreniriz. Öğrencilerin özdeşim kurmaları için kitaplarda sunulan karakterlerin turist olmalarının yanı sıra kitaplar dolayımsız olarak da tıpkı bir turist rehberinden beklenebileceği gibi, İstanbul'da görülmesi ve yapılması gerekenler hakkında kısa bilgiler vererek öğrencileri turist bakışı benimsemeye yönlendirir. Dördüncü sınıf öğrenci kitabının "İstanbul'da Yaşıyorum" temasının altında yer alan "İstanbul'da Eğleniyorum ve Dinleniyorum" başlıklı konusu, öğrencilere İstanbul'da eğlenmek ve dinlenmek üzere neler yapabilecekleri hakkında kısa metinler sunar:

> Sarıyer İlçesine bağlı Belgrad Ormanı'nda ailenizle keyifli bir piknik yapabilirsiniz. Temiz havayı soluyup ormanın kokusunu alabilirsiniz. Akan suların ve cıvıldayan kuş seslerinin eşliğinde yürüyüş yapabilirsiniz. Orman içindeki yürüyüş yollarından ayrılmayın çünkü kaybolabilirsiniz. (4: 97)

Kitaplar, öğrencilerin yaşadıkları şehri bir gösteri[3] mekânı olarak kavramalarını amaçlamaktadır. Kitapların ortaya koyduğu İstanbul, sakinleri için, yaşayan, canlı bir şehir olmaktan ziyade bir görüntü patlaması ve içi boşalmış göstergelerin kolajıyla oluşturulan bir kartpostala dönüşür. Gösteri hâline gelen şehir, hem tüketimin gerçekleştiği mekân hem de bir tüketim nesnesi olarak karşımıza çıkar. Şehir bir taraftan çokuluslu sermaye için bir reklam panosu iken diğer taraftan tüketilir bir nesne ve pazarlama ürünüdür. Şüphesiz şehri yaşamak, çalışmak ve zaman geçirmek üzere gözde mekân ve bu mekânlara ilişkin deneyimlerle özdeşleştirmek, mutenalaştırma süreçlerine ve bağlantılı olarak şehrin sembolik sermaye değeri olarak ön plana çıkarılmasıyla yakından ilgilidir.

Ziyaret edilen bir yeri sembolik anlamda temsil ettiği düşünülen kartpostal, mekân hakkında hatıra biriktiren iki boyutlu bir imajdır. Kartpostal kendi içinde parçalı ya da bütünlüklü bir temsil de olsa yerine geçtiği mekânı tamamen kapsayamaz. Kartpostal her şeyden önce görüntülerle ilgilidir. Bir manzarayı

3 "Gösteri", Guy Debord'un *Gösteri Toplumu*'ndaki kavramsallaştırmasından yola çıkarak kullanılmaktadır. Debord, Guy ([1967] 2012) *Gösteri Toplumu ve Yorumlar*, A. Ekmekçi ve O. Taşkent (çev.), İstanbul, Ayrıntı.

gösteren ya da çeşitli sembollerin üzerinde duran kartpostal, mekân hakkında belirli bir mesajı iletir. Bir perspektif sunar, dolayımlıdır ve seyircinin algısına aracılık eder. Derinliği olmayan, düz bir yüzeyden ibaret olan kartpostalın tüm bu niteliklerinin derslerde tarif edilen İstanbul için de geç kapitalizmin endüstri sonrası şehirlerinin temsili için de geçerli olduğu söylenebilir. İstanbul artık bir gösteridir, bir festival yeridir, turist bakışa yönelen bir seyir nesnesidir, kullanım değerini kaybettiği kadar değişim değerinin de arka planda kaldığı, temel olarak görülme değeriyle var olan nesnedir, marka değeridir, seçilen sembollerin rastgele bir arada verildiği iki boyutlu bir kartpostaldır.

Kültür ve Turizm İstanbul eski İl Müdürü Prof. Dr. Ahmet Emre Bilgili, üniversite kitabındaki makalesinde kültürel mirasının zenginliğiyle öne çıkan küresel bir şehir olarak nitelediği İstanbul için sıraladığı önerilerde şehri her şeyden önce gösteri niteliğiyle ön plana çıkarır. Şehirde üretilen kültür ve sanatın tüketimi esnasında kullanabilecek, görsel zenginliği ile devreye sokulabilecek mekân parçalarını bir arka plan gibi kurgular.

> Sözgelimi; Kız Kulesi'nde bir şiir etkinliği düzenliyorsanız etkinliğinize değer katacak ve bir başka benzeri olmayan, kuleyi, boğazı ve İstanbul siluetini görerek kullanmış olmakla etkinliğiniz olağanüstü değerli hale gelebilmektedir. Bir başka örnek; Aya İrini anıtında bir klasik müzik konseri dinlemenin mekân-etkinlik ilişkisinin kattığı değer tartışılmaz. Rumeli Hisar içerisinde tarihsel bir gösteri izlemenin keyfi ve değeri kat be kat artar. Topkapı Sarayı içerisinde bir Mehter konseri dinlemek veya bir sergiyi gezmek apayrı bir değeri haizdir. (2011, 384)

Mekânı tek başına kendine has değer yüklenen parçalara bölüp bir görüntü olarak işlevselleştiren bu önerinin yanı sıra Bilgili turist bakışa yönelik öneriler de geliştirir; örneğin temalı destinasyonlar oluşturmak. Bilgili'ye göre uluslararası turizm potansiyeli bakımından İstanbul'u alternatifsiz bir destinasyon hâline getirmek mümkündür çünkü İstanbul buna imkân veren bir zenginliğe sahiptir; tek yapmak gerekense bu potansiyeli harekete geçirmek olacaktır. Bilgili bizzat birkaç somut temalı destinasyon da önerir. Dünya mimarlık örnekleri bir tema olarak seçilebileceği gibi Mimar Sinan'ın eserleri "özel bir ürüne" dönüştürülebilir (2011: 385). Temalı geziler oluştururken şehirle ilgili efsane ve hikâyelerden de faydalanılabileceğini belirtir Bilgili – tarihî yarımadaya atfedilen tılsımlı anıtlar, Avrat Pazarı'ndaki Arkadius sütununun üstündeki peri figürünün gizemi gibi (2011: 393).

Şehri bir gösteri olarak tasarlarken uygun söylemlere denk düşecek sembolleri yaratmak ve sürdürmek önem kazanmaktadır. Bu sembolleri sağlamlaştırmanın en kısa yolu sembollerin 'doğallık'larına göndermede bulunmaktan geçer. Semboller, içselleştirilmiş söylemlerin yoğun taşıyıcıları olduğundan onları şehre dair bir tasvirde yeniden canlandırmak bu tasvirin de doğalmış gibi kabul edilip benimsenmesine yardımcı olur. Buna göre, ders kitapları da şehri temsil

eden sembollerle bezenmiştir. İlköğretim ders kitaplarının her biri kitap boyunca neredeyse her sayfada görünen bir maskota sahiptir. Bu maskot üçüncü sınıf kitabında bir vapur, dördüncü sınıf kitabında bir martı ve beşinci sınıf kitabında Hezarfen Ahmet Çelebi'dir. Bu maskotlar kitabın ilk sayfalarında kendilerini tanıtır. Vapur kendini "İstanbul'un sembollerinden biri" olarak tanıtarak, İstanbul'da hayatın ayrılmaz bir parçası olduğunu, İstanbulluların "vapur sefası" için bazen yollarını bilerek uzattıklarını söylemekte; vapur yolculuğunu çay ve salebin, martıların, gazetelerin, sohbetin eşlik ettiği bir ritüel olarak tarif etmektedir (3:12). Martı, "İstanbul'u anlatan bu kitap bensiz olmazdı" diyerek öğrencilere şehri anlatacağını söyler (4: 12). Kitaplar, maskot örneğinde görüldüğü gibi İstanbul kültürünü belirli sembollerle özdeşleştirerek şehirde yaşamanın özüne ilişkin belirli bir kalıp tanımlar. Kitaplar aynı zamanda öğrencileri de şehri semboller üzerinden anlamlandırmak konusunda teşvik eder. Üçüncü sınıf öğrenci kitabında "İstanbul'u Tanıyorum" başlıklı ilk temanın ikinci konusunu "İstanbul'un Sembolleri" oluşturmaktadır. Kitap öğrencilere İstanbul'un 2010 Avrupa Kültür Başkenti olduğunu hatırlatarak onları Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın web sitesinde yer alan İstanbul tanıtım filmini izlemeye yönlendirir. Tanıtım filmini izledikten sonra öğrencilerden, İstanbul ile ilgili görüntülerden hangilerini önceden bildiklerini, hangilerini ilk defa gördüklerini ve hangi görüntülerin neden ilgilerini çektiğini sorarak öğrencilere, yaşadıkları yerle ilgili fikir sahibi olmak için şehirde ilk elden edindikleri kendi deneyimlerini bir yana bırakıp semboller üzerinden tasarlanmış görüntüler aracılığıyla düşünmelerini salık verir.

Şehrin kartpostal mekân olarak yeniden kurgulanmasına şehre dair mitler yaratılması ve yerleşik mitlerin yeniden canlandırılması da eşlik eder. Sözgelimi İstanbul'un çokkültürlülüğü, tarihsel bağlamından, siyasi tavırdan ve gündelik edimlerden bağımsız olarak, verili bir durum olarak ele alınır ve gösteriye hizmet edecek biçimde kullanılır. İlköğretim beşinci sınıf kitabında "Kültür ve Sanatın Başkenti İstanbul" teması altında yer alan "İstanbul'da Yaşayan Farklı Kültürler" konusunun öğrenme hedefi "İstanbul'da farklı kültürlerin bir arada yaşadığını, kültürel farklılıkların zenginlik olduğunu, farklılıklara saygı duymayı" öğrenmek olarak belirlenmiştir (5: 88). Öğrencilerden konuya başlangıç için okumaları istenen kısa metin, çok eski bir yerleşim yeri olan İstanbul'da farklı kültürlerin özgürce bir arada yaşadığını, "günümüzde de devam eden özgür ortamda" "halen varlıklarını sürdürmekte" olduklarını aktarmaktadır (5: 88). Bu açıklamayı takip eden etkinlikte İstanbul'da halen varlıklarını sürdüren bu farklı kültürler onlarla özdeşleştirilen kutlamaları temsil eden fotoğraflarla eşleştirilir. Paskalya yumurtaları, Nevruz ateşi, Şofar çalgısı, cami mahyası, Noel ağacı ait oldukları kültürel ritüellerin kısaca tanıtıldığı fotoğrafların yanında sergilenir ve İstanbul'a özgü kültürün bir parçası olarak tasvir edilirler. Konunun sonunda yer alan "Bunları Biliyor Muydunuz?" başlıklı okuma parçası İstanbul'da eski Ramazanları daha detaylıca ele almaktadır. Şehrin geçmişiyle bağdaştırılan

şenlikli bir gelenek olarak Ramazan ayı, kişiler ve edimlerin belirli rolleri tekrarladığı bir mite dönüştürülür. Eski Ramazanların mekânı olan İstanbul'da "iftar sonrasında irili ufaklı cam veya muşamba fenerlerle camilere gidilir", "Hırka-i Saadet ziyarete açılır", "Direklerarası eğlencelerini seyretmeye gidilir", "dönemin saz gösterileri sahur davullarına kadar devam eder" (5: 90).

Kartpostala dönüşen şehir mekânı, temel olarak bir tüketim mekânıdır. Şehrin anlatıldığı gibi görsel tüketime yönelik bir nesne olarak kodlanmasının yanı sıra şehre, tüketimin gerçekleştiği mekân olarak da işaret edilir. "İstanbul'da Alışveriş" ilköğretim ders kitaplarının başlı başına yedi temasından biri olarak ayrılmıştır. Bu tema kapsamında üçüncü, dördüncü ve beşinci sınıf kitapları sırasıyla İstanbul'da alışveriş merkezlerine, İstanbul'da ticarete ve İstanbul'da endüstriye odaklanmaktadır. Üçüncü sınıf dersinin konusu olan alışveriş merkezleri teması, İstanbul'daki büyük çarşıları ile alışveriş merkezleri arasındaki benzerliğe dikkat çekerek başlar. Alışveriş mekânlarına odaklanan üçüncü sınıf ders kitabı, öğrencileri konuya hazırlamak üzere öncelikle "AVM" kısaltmasının ne anlama geliyor olabileceği sorusunu yöneltir. Bu sorunun cevaplanmasından sonra öğrencilere yaşadıkları yerde bir AVM olup olmadığını, daha önce bir AVM'ye gidip gitmediklerini, AVM'lerde ne satıldığı sorar. Bu girişin ardından Mısır Çarşısı'nın eski bir fotoğrafı ile çeşitli AVM'lerden birer kareyi yan yana getirerek öğrencilerden bu iki mekânın benzer ve farklı yönlerini yazmalarını ister (3: 72). Hemen ardından Kapalıçarşı ve Eminönü Sultan Hamam "eski İstanbul'un alışveriş merkezleri" olarak tanıtılır (3: 72). Çağlar Keyder'in sermayenin şehre yerleşme sürecini resmederken "lüks tüketim tapınakları" (2000: 24) diye bahsettiği alışveriş merkezleri, "günümüzde ise her ilçede büyük ve küçük" birer örnekleriyle bulunan mekânlar (3: 73) diye nitelenerek öğrencilere şehri tanıma konusunda yararlı bulabilecekleri bir araç olarak sunulur.

İstanbul dersleri de köklerini aldığı İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti projesi gibi şehrin sosyal ve kültürel gelişimini kültür ve sanat aracılığıyla sağlama üst başlığı altında şehrin kültürel bir destinasyon olarak tanıtımını yapma ve şehir imajını iyileştirme hedefleri doğrultusunda faaliyet göstermektedir. Tıpkı İstanbul 2010 gibi dersler de Avrupa Kültür Başkenti programının bir diğer hedefi olan kültüre erişim sağlamak gibi olumlu görünen bir hedefe yönelik adım atar görünse de kavramın kendi içinde tartışılması gereken tuzağına düşerek belirli anlamda kapsayıcı ve aynı şekilde dışarıda bırakıcı ve statik/değişmez bir kültür tarifi yapar. Şehir kültürü önceden belirlenen ve geç kapitalizmin şehir mekânındaki varlığı ile yakından ilişkili olan bir paket olarak kabul edilip öğrenilmek üzere sunulur. Sanat ve kültüre ilişkin öğeler kartpostal şehrin imajına katkıda bulunan aracılar olarak belirir. "Kültür ve Sanatın Başkenti İstanbul" adıyla üç kademedeki ilköğretim kitabında da yer alan tema şehri böylece kültür ve sanatla beraber tanımlarken İstanbul'a özgü olarak ortaya konan sanatın ne olduğuna bakılması, Keyder'in İstanbul'un pazarlama stratejisi olarak ye-

ni-Osmanlıcılığı belirlediği yönündeki tespitini akla getirmektedir (2010: 27). Üçüncü sınıf ders kitabında bu tema dâhilinde tanıtılan sanatlar kapsamında fotoğraf siyah beyaz bir Ara Güler fotoğrafı, resim Kız Kulesi açıklarından geçen bir saltanat kayığını gösteren bir Hoca Ali Rıza tablosu ile temsil edilirken şehirdeki diğer sanatlar arasında minyatür, ebru, hat ve cilt sanatları da anılmaktadır (3: 77). Dersler böylelikle öğrencileri bir taraftan İstanbul'a özgü olarak nitelenen geleneksel bir sanat perspektifini benimsemeye ve şehir kültürüne dair imgelemlerini bu yönde geliştirmeye davet ederken diğer bir taraftan da onlardan İstanbul'u bir festival mekânı olarak düşünmelerini ister. Dördüncü sınıf kitabını ilgili temadaki ilk konusu "Çevremdeki Kültür Sanat Etkinlikleri"ne ayrılmıştır. İstanbul'un festivallerini ele alan ikinci tema şehirde düzenlenen çeşitli festivallerin afişlerini sunarak öğrencilere bu afişlerde neyin dikkatlerini çektiği, hangilerini beğendikleri, hangi festivale katılmak istediklerini sorar (4: 83). Öğrencilerden kültür ve sanat etkinliklerini tanıtmak konusunda neler yapılabileceği konusunda düşünmeye, bir festival düzenlediklerini hayal edip onun için bir afiş hazırlamaya teşvik eder.

İstanbul dersi kitapları şehirde ikamet eden, oralı ya da orada olan bir gruba, bu bilgiyi bir kenarda bırakarak öncelikle bir seyirci, sonra bir turist/tüketici ve nihayet bir turist rehberi olarak yaklaşarak kartpostal görüntüsü olarak sabitlenmiş mekân kurgusunu aktarmaktadır. Bununla birlikte, öğrencileri pek çok aktivite yoluyla şehirle ilgili tasarımlar yapmak, şehri tasarlamak için yönlendirerek aktarılan mekân bilgisinin öğrenciler tarafından yeniden üretilmesini de sağlar. Tıpkı kitapların yaptığı gibi öğrenciler de şehirle ilgili belirli sembol, görüntü ve mitlerden yola çıkıp "tasarlayarak" bu imgelerin dolaşımda kalmasını, bir gösteri ve kartpostal mekân olarak şehrin devamlılığı sağlanmış olur. Dördüncü sınıf kitabının "İstanbul'u Tanıyorum" başlıklı ilk temasının giriş etkinliğinde öğrencilerden "'İstanbul' kelimesini farklı yazı biçimlerinde ve farklı renklerde tasarlamaları", daha sonra yaptıkları "tasarımı karton bardak üzerine çizmeleri" istenir (4: 15). Hemen ardından "Bunları Biliyor muydunuz?" başlığı altında açılan kutucukta "'İstanbul' kelimesinin farklı yazı biçimlerinde tasarımı tekstil, takı, ev ve hediyelik eşya gibi ürünlerde kullanılmaktadır" bilgisi verilir (4: 15). Aynı tema kapsamında yer alan "İstanbul'un Tanıtımı" başlıklı diğer konuda öğrencilerden İstanbul'u tanıtan bir film hazırlamaları istenmektedir. Tanıtım filmine hazırlık etkinliği olarak öğrencilerden verilen cümleleri seçebilecekleri üç kelimeden biriyle tamamlamaları istenir. Şehre dair tekrar tekrar dolaşıma sokulan hazır imajlara bir örnek teşkil eden bu cümleler şöyledir:

> İstanbul ..... bir şehirdir. (güzel, kalabalık, tarihi)
> İstanbul'da ..... vardır. (deniz, tepe, ada)
> ..... İstanbul'un tarihî mekânlarından biridir. (Kız Kulesi, Topkapı Sarayı, Ayasofya Müzesi (4: 16)

İstanbul'u tanıtacak bir film hazırlamadan önce verilen bu alıştırma öğrencilerin şehre dair imgelemini harekete geçirmekte ve filmin içeriğini nasıl geliştirecekleri konusunda aracılık etmektedir. Bu tanıtıcı filmin senaryosunu hazırlarken öğrencilerin "İstanbul'un neden gezilip görülmesi gereken bir şehir olduğunu vurgulamaları" istenir (4: 16). Tanıtım filmine benzer şekilde kitaplarda, öğrencilerden bir "İstanbul parası" (4: 67) ve şehir için bir logo (5: 19) tasarlamaları da istenir.

Üçüncü sınıf kitabının "İstanbul'u Tanıyorum" başlıklı teması kapsamında verilen bir aktivitede öğrencilerden sınıfa bir İstanbul kartpostalı getirmeleri istenir. Kitapta da bir kartpostal örneği basılıdır. Kartpostalın ön yüzünde Cumhuriyet Anıtı, Kız Kulesi, Haydarpaşa Garı, camiler, laleler, karanfiller ve martıların sepya, siyah-beyaz ve renkli görüntülerinden oluşan bir kolaj görülmektedir. Bu kartpostalın, görüntüleri aralarında bir bağ kurmadan özgürce bir araya getirmesi gibi, dersler de şehir kültürüyle özsel bir ilişki kurduğu kabul edilen kişi, olay ve şeyleri alıp bunları derinliksiz bir yüzeyde sabitlemektedir. Kartpostal aktivitesi İstanbul dersleri için bir metafor olarak okunabilir.

İstanbul derslerinin dünya kurgusu şehri tüketimin gerçekleştiği mekân olmanın yanı sıra şehrin kendisinin meta olarak alınmasına işaret etmektedir. Bu metanın pazarlanması doğrultusunda şehir imajı "tasarlanır" ve kitaptaki yazarların da sıklıkla değindiği gibi aslında tasarlanması da gerekir. Şehrin semboller ve mitler yardımıyla oluşturulan imajı, nötr görünen bir alan olarak kültürün de sermaye birikimine hizmet eden bir aracı olarak öne çıkmaktadır. Dersler tüketimci kapitalist bir dünya kurgusunu normalleştirerek yeniden üretme işlevini yerine getirirler. Şehir bilgisi ve şehirli olma kodlarının aktarımı mevcut bulunan eşitsizlikleri devam ettirirken, şehre ilişkin kültürel sermayenin içeriği de iki boyutlu, derinliksiz bir kartpostal mekâna adapte olma yetisi olarak belirmektedir.

Sonuç

Küresel ölçekte ekonomik, politik ve sosyal durum ve dönüşümler mekânda ne olduğu ve mekânın ne olduğu ile doğrudan bağlantılıdır. Zamanın ruhunu mekân üzerinden okumak olanaklı olduğu gibi mekânın ruh yaratmakta bizzat aktör olarak işlev gördüğünü de söylemek mümkün. İstanbul dersleri, bir mekân temsilidir. Üstelik ilköğretim düzeyinde İl Milli Eğitim Müdürlüğü, üniversite düzeyinde İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü tarafından oluşturulduğu ve önerildiği üzere, bu temsil şehre dair başka temsiller arasında avantajlı, kural koyucu olmasıyla öne çıkar. İstanbul dersleri yoluyla aktarılması hedeflenen şehir bilgisi, şehre ait bir kültürel sermayenin varlığına işaret eder ve şehir mekânını egemen ideolojinin içinden tanımlayarak "makbul" şehirlinin kim olduğuna da işaret eder.

Derslerde şehir, kültüre referansla tanımlanmıştır. İstanbul'a özgü kültürün dejenerasyon tehdidi altında olması derslerin de çıkış noktasını oluşturmaktadır. Göçün İstanbul'daki belirleyici rolünün derslerin bilinçaltını da şekillendirdiğini söylemek mümkündür. Şehirlerin küresel aktörler olarak ulusal sınırlardan bağımsız olarak öne çıktığı günümüzde, İstanbul'a özgü kültürü, en sıcak dönemi 1950'lerde yaşanan kırdan şehre göç çerçevesinde ele almak böyle bir bilinçaltına işaret eder. Kırdan şehre göçle İstanbul'a özgü olarak verilen kültürü benimsemeyerek onu dejenerasyona uğratan ve böylece şehrin yaşamı için bir tehdit yaratan göçmen, derslerin hitap ettiği gizli özne konumundadır. Derslerin şehir kültürünü merkezden çeperlere ilerledikçe azalan bir olgu olarak işlediği görülmektedir. Merkezi işaretleyen sembolik mimari yapılara, vapurla seyahat gibi Boğaz'la ilişkili gündelik pratiklere, kısacası merkezde bulunma durumuna göre betimlenen şehir kültürü, mutenalaştırma projeleriyle şehrin çeperlerine sürülen özne için kültürü, bir uyum aracı olarak öne sürüp onu politik ve ekonomik anlamda nötrleştirmektedir.

Günümüzün kapitalist ekonomisinin komuta merkezleri ve sermaye birikim hazneleri olarak sivrilen mega-şehirler, bu ekonomik düzenin ürettiği kültürün de en yoğun biçimde yaşandığı alanlardır. Şehir, tüketimin gerçekleştiği ve teşvik edildiği bir mekân olmanın yanı sıra bizzat kendisi de arzu edilir ve tüketilir bir nesneye dönüşmüştür. Şehre ilişkin ve sembol ve mitlerle ortaya koyulan şehir kültürü kurgusu, semt kümeleri hâlinde mutenalaştırmaya tabi tutulan şehir merkezini sembolik anlamda değerli kılar ve sermayeye dönüştürür. Sanat ve kültür bu dönüşümde bir aracı rol üstlenmektedir. İstanbul derslerinin şehir tanımının da tamamen kültüre dayanarak yapması da bu anlamda ilgi çekicidir. Derslerin sunduğu şehir modeli, şehri bir kartpostal görüntüsü olarak kurgulamaktadır. Gezilip görülecek yerleri, tarihî ve turistik alanları, yapılması gerekenleri, şehre özgü ritüelleri işaretleyen kitap çoğu zaman bir turist rehberi gibi okunur ve öznenin şehirdeki deneyimini kesintisiz bir gösteri ve eğlenceli bir yolculuk gibi sunar. Dersler, yaygın eğitimin nesnelleştirici ve yeniden üretici rolünü kullanarak, bir arkaplan görüntüsü olarak pazarlanan şehir temsilini içselleştirip bu temsilin kendi şehir deneyimiyle uyuşmamasını yadırgamayacak bir özne yetiştirmeyi hedefler. Yaşadığı şehri keyifli bir yolculuk olarak kabul eden bu özneden, şehri politik bir mekân olarak tasavvur etmesi de beklenmeyecektir.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis ([1970] 2000) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, Yusuf Alp ve Mahmut Özışık (çev.), Istanbul, İletişim.

Belge, Murat (2011) "Istanbul: Geçmiş ve Gelecek", A. E. Bilgili (der.), *Şehir ve Kültür: İstanbul* içinde, Istanbul, Profil Yayıncılık.

Bilgili, Ahmet Emre (der.) (2011) *Şehir ve Kültür: İstanbul*, Istanbul, Profil Yayıncılık.

Bourdieu, Pierre ve Jean-Claude Passeron (2015) *Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*, Ankara, Heretik Yayınları.

Durgut, Handan (der.) (2010) *365 Gün 549 Proje*, İstanbul, İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti.

Ertuğrul, Şerife (der.) (2012) "Programın Hareket Noktası ve Amacı", *İlköğretim 3 İstanbul Dersi Öğretmen Kılavuzu*, http://istanbul.meb.gov.tr (18 Haziran).

Gürbilek, Nurdan (1992) *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, İstanbul, Metis.

Harvey, David (1989) "From Managerialism to Urban Entrepreneurialism: The Transformation of Urban Governance in Late Capitalism", *Geografiska Annaler*, 71(1): 3-17.

Keyder, Çağlar (1993) "İstanbul'u Nasıl Satmalı?", *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, İstanbul, Metis.

— (der.) (2000) *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*, Sungur Savran (çev.), İstanbul, Metis.

— (2010) "Istanbul into the Twenty-First Century", L. Soysal ve İ. Türeli (der.), *Orienting Istanbul: Cultural Capital of Europe?* içinde, New York, Routledge.

MEB (2012) "Dersimiz İstanbul", http://istanbul.meb.gov.tr (21 Haziran).

MEB (2012) "İstanbul Dersi ile Kentimizi Keşfediyoruz", http://istanbul.meb.gov.tr (30 Mayıs).

Raban, Jonathan (1974) *Soft City*, New York, E.P. Dutton.

Sennett, Richard (1989) "The Civitas of Seeing", *Places: A Quarterly Journal of Environmental Design*, 5(4): 82-84.

TUYED "'Şehir ve Kültür: İstanbul' Dersleri 30 Üniversitede Başladı", <http://www.tuyed.org.tr>.

T24 (2012) "İstanbul Ders Olarak Okutulacak", (9 Ekim).

Tuna, Korkut (2011) "İstanbul'un Sosyolojik Dönüşümü", A. E. Bilgili (der.), *Şehir ve Kültür: İstanbul* içinde, İstanbul, Profil Yayıncılık.

Türkiye Kamu (2014) "19. Milli Eğitim Şura Kararları Onaylanan Tam Metin", <http://www.turkiyekamu.com/>, (6 Aralık).

Urry, John ([2002] 2009) *Turist Bakışı*, Enis Tataroğlu ve İbrahim Yıldız (çev.), Ankara, BilgeSu Yayıncılık.

Ward, Stephen V. (1998) *Selling Places: The Marketing and Promotion of Towns and Cities, 1850-2000*, Londra, E & F.N. Spon.

Zukin, Sharon (1995) *The Cultures of Cities*, Cambridge, Princetown University Press.

Abstracts (İngilizce özetler)

The late Ottoman politics of reproduction and of female body

GÜLHAN BALSOY

This article examines the politicization of reproduction in the mid – to late nineteenth century Ottoman Empire. I submit that the population policies of the nineteenth century were predominantly formulated through women's sexuality and the female body. Ottoman pronatalism was formulated through three registers: the medicalization of childbirth and the professionalization of midwifery, bans on abortion, and thirdly the medicalization of pregnancy and infertility and the discipline of the female body. Through an examination of these subject matters, I demonstrate that, in the late Ottoman history, reproduction was not only a natural experience but a political subject.

Keywords: late-Ottoman politics of reproduction, midwifery, abortion, pregnancy, infertility, politics of female body.

*

Healthy generations or degeneration: The anti-alcohol thought and movement in Turkey (1910-1950)

MURAT ARPACI

In this study, the historical atmosphere, the international environment and the intellectual basis in which the anti-alcohol movement in Turkey between the years 1910 and 1950 developed is discussed. The focal spot of the study sheds light on the scientific arguments with which alcohol was handled and on the social and po-

litical concerns with which the subject was approached. When we analyze the texts brought out by the anti-alcohol movement gaining strength during this period, it is revealed that alcohol was problematized via two inter-linked lines of argument: one being biological and the other being related to social degeneration. The biological thread emphasizes the deleterious effects of alcohol for future generations through heritable biological degeneration and hence the damages brought to the national population policies. The second thread of argument defends that alcohol harms the socio-economic structure, increases crime rates, engenders moral decline and leads to a general social degeneration. It is argued that the anti-alcohol movement, having leaned on these ideological frameworks, had provided an important intellectual mortar to nation-building process, population strategies and the construction of social norms.Keywords: anti-alcohol movement, population strategies, medicalization, degeneration.

*

Rehabilitation of the disabled veterans of the Kurdish conflict: The rehabilitation center as the harbor of an isolating identity

NURSELİ YEŞİM SÜNBÜLOĞLU

This paper aims to deal with the institutional rehabilitation of disabled veterans of the armed conflict continuing between the PKK and the Turkish Armed Forces (TAF) and focuses mainly on TAF Rehabilitation and Care Centre in Ankara and also on military hospitals in İstanbul and Ankara of Gülhane Academy of Military Medicine. It draws its data from the interviews conducted between 2011 and 2014 with disabled ex-conscripts, professional soldiers, disabled veterans' wives, social workers, nurses, psychiatrists and psychologists. The interview data points out a constant tension between the glorified image of a disabled veteran and the veterans' lived experiences of disability. It further points out that in the context of this tension emerges a specific relationship around the notions of gratitude, sacrifice, and indebtedness. Analyzing how this affective pattern shapes the processes of disabled veterans' rehabilitation, this paper first shows how the official title given to the soldiers, permanently disabled in combat against the PKK, leads them to become an isolated group from the wider society. It then analyses how this isolating identity contributes to the making of meanings attributed by the disabled veterans to the institutions of rehabilitation and care, and how the medical personnel reinforce those meanings. Lastly, it examines the moments of conflict between the medical personnel and the disabled veterans. This paper argues that the rehabilitation process framed by a specific affective pattern interferes with the disabled veterans' reintegration into the society by creating a considerable degree of dependency on military hospitals, which contradicts the very notion of rehabilitation.

Keywords: disabled veterans of the Kurdish conflict, disability, rehabilitation, TAF Rehabilitation and Care Center, Gülhane Academy of Military Medicine, affective pattern.

*

Non-governance, pollution and health as the governance tactics in Ergene Basin

EDA ACARA

This article focuses on possible health risks of the severe pollution in Ergene Basin for Istanbul and Turkey across multiple scales. By the case of Ergene Basin, I attempt to argue that "the spectator state", emerged after 1980s and became chronic since 2000, abandoned its environment and health monitoring and control powers, not entirely at the legal level but completely in practice. This argument is further built on the concept- what I refer to as the politics of non-governance as a governance tactic and grounded on "the invisibility" of river pollution in the last thirty years despite the existence of "accessible" facts, provided by various governmental agencies, scientific studies and regional plans.

Keywords: Non-governance, Ergene Basin pollution, environment, health.

*

"Syrians are to blame!": Syrian children's health from the perspective of health care workers in Istanbul

AYŞECAN TERZİOĞLU

This article aims at relating the health conditions of Syrian immigrants and the problems they experience in the health care institutions with the health inequalities in Turkey. The Syrians have immigrated to Turkey since 2011, and they receive the "asylum-seeker" and "guest" status rather than the legal "refugee" one. The article focuses on the mother and child health among the Syrians in Istanbul through the perspective of doctors and nurses, who treat them quite frequently, and it points out how the health care workers produce discriminatory and otherizing discourses on the Syrians. Although there are some variations according to gender and place of work, the health care workers generally describe the Syrians' health as a "burden" for their professional experience. The article relates this point of view to the radical changes in the conceptualization of health and health policies since the 1980s in Turkey, and aims at providing clues about how to develop a new conception of health, which is more inclusive and based on the concept of "health as a basic human right" on the issue of Syrians' health in Istanbul.

Keywords: Syrians in Istanbul, migration and health, mother and child health, health inequalities, right to health.

*

Urban poverty in the late Ottoman Istanbul: The case of Balmumcu

EGEMEN YILGÜR

In the second half of nineteenth century century, poor neighborhoods were built on various parts of İstanbul by the families who came from the lost Balkan lands of the Ottoman Empire and Anatolia. The Balmumcu Farm's terrain which includes many parts of contemporary districts like Teşvikiye, Nişantaşı, Şişli, Fulya, Ihlamur, Dikilitaş, and Balmumcu, consists one of the most important samples of these neighborhoods. After a research done by the Ottoman officials in 1888, a registration book including some information about the families living in the farm was prepared. The data published in this article are from the registration book and they are analyzed in the context of spatial reflections of the development of capitalistic relations in the Ottoman Empire.

Keywords: Poverty, Balmumcu Farm, urban sociology, social history.

*

A critique of İlhami Güler's notion of a Quran-based differentialist gender justice

GÜVEN BAKIREZER

With his Islamic modernist identity and historicist methodology and particularly with the representative value of his viewpoint, İlhami Güler sets a good example to discuss Islamic conception of differentialist gender justice. To Güler, anthropological difference between men and women should culminate in inequality in rights and obligations. Two differences are important: superior nature of men and superior bodily attractiveness of women. He reads the inequalities in the Quran this way; the inequalities based on anthropological difference are to be perpetual, those based on social conditions temporary. His assertions about women's anthropological nature lead to limitations upon women's life outside home and a decrease in women's moral value. His argument is baseless, because anthropological nature cannot be the subject of essential knowledge and is not necessarily relevant to moral/legal issues, which are matters of value. His reading of the Quran is ideological, because he does not think that the male superiority and female image of sexual object in the Quran might only be reflecting the male perspective of the time the Quran appeared and that there might be a relation of struggle/coercion behind the gendered division of labor and institutions on the bases of which was legal inequality approved by the quranic rulings. We can ground objectively only an egalitarian gender justice the principles of which are equality of opportunity,

self-determination, genuine consent to relations and institutions. Even though less differentialist among Islamic circles, Güler's thought on women's position is, in the final analysis, male dominant.

Keywords: Güler, Quran, gender justice, anthropological nature, historicism.

*

Postcard space, tourist subject: The construct of city and urban dweller in the "Istanbul courses"

MİRAY ÇAKIROĞLU

This article investigates the imagination of the city, specifically of İstanbul, and the construction of urban culture intrinsic to İstanbul in the context of "İstanbul Courses". Inspired by an educational project which was carried out as part of the İstanbul 2010 European Capital of Culture, the courses were later integrated into the curricula of the public primary schools in İstanbul. Similarly, a course titled "City and Culture: İstanbul" was developed and suggested as an elective to the universities in the city. It is discussed in the article that the courses produce a normative discourse on the city with the help of the reproductive role of education. According to the world construct of the courses, İstanbul is imagined as a postcard-city that is disengaged from its social and historical context for purposes of place marketing. The courses, whose imagination of the urban space is directly related to imagination of the "desirable" urban subject, conceive of the latter as a spectator and a tourist. In this sense, the courses ensure the reproduction of the consumer-capitalist ideology and raise individuals who are fully adapted to it.

Keywords: city, urban culture, İstanbul courses, representation of space, tourist gaze.

Yazarlara not

Toplum ve Bilim'e gönderilen yazıların başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gereklidir. Yazarlar, yazıları ile birlikte bir sayfayı geçmeyen İngilizce-Türkçe birer özet, açıklayıcı nitelikte anahtar sözcükler/keywords iletmelidirler. Ayrıca yazarlar, isimlerinin başına bir asteriks koyarak makalenin ilk sayfasının altında kendilerini ünvanlarıyla tanıtmalıdırlar.

Yazıların toplumbilim@iletisim.com.tr adresine word.doc olarak gönderilmeleri gerekir. Dergiye ulaşan yazılar en geç iki ay içinde hakem okurların da katkısıyla değerlendirilecek ve sonuç yazarlara yazılı olarak iletilecektir.

Biçim: Makalede diğer kaynaklara yapılacak göndermeler, ana metin içinde uygun yerlere parantez içinde yazarın soyadı, yayın tarihi ve sayfa no belirtilerek yapılmalıdır. Metin içinde aynı kaynaklara tekrar gönderme yapıldığında da aynı yöntem izlenmeli ve "age.", "agm." gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır. Eğer yazarın adı metnin içinde geçiyorsa, yalnızca yayın yılını parantez içinde vermek yeterlidir; örneğin, "... İnalcık'ın (1985) belirttiği gibi...". Eğer yazarın adı metin içinde geçmiyorsa, hem yazarın adı, hem de atıfta bulunulan kaynağın yayın tarihi parantez içinde verilmelidir; örneğin, (İnalcık, 1985). Eğer sayfa numarası vermek gerekliyse, yazar adı ve yayın tarihinden sonra iki nokta üstüste konulmalı ve sayfa numaraları yazılmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985: 23-27). Eğer atıfta bulunulan kaynak iki yazar tarafından kaleme alınmışsa, her ikisinin de soyadları kullanılmalıdır; örneğin, (Lash ve Urry, 1987; 125-128). Eğer yazarlar ikiden fazlaysa, ilk yazarın soyadından sonra "vd." ibaresi kullanılmalıdır; örneğin, (İnalcık vd. 1985: 23-27). Eğer gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, aynı parantez içinde yazarların soyadları ve yayın tarihleri, aralarında noktalı virgül olacak şekilde sıralanmalıdır; örneğin, (İnalcık, 1985; Mardin, 1989; Poulantzas, 1979). Buradaki sırlama yazarların soyad-

larına göre alfabetik olmalıdır. Metin içinde kaynak göstermek için dipnot kullanılmamalı, dipnotlar sadece ana metin içinde yer alması uygun görülmeyen notlar için kullanılmalıdır. Dipnotlarda yapılacak göndermelerde de yine ana metin içinde kullanılan yöntem izlenmelidir. Ana metinde ve dipnotlarda atıfta bulunulan tüm kaynaklar, yazının sonuna eklenecek "Kaynakça" içerisinde yer almalıdır.

Kaynakça: Kaynakçada sadece yazıda atıfta bulunulan eserler yer almalı ve bu eserler, yazarların soyadına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır. Bir yazarın birden fazla eserinin kaynakçada yer alması halinde, her seferinde yazarın soyadı ve adının baş harfi tekrarlanacak ve sıralama, yazarın en son yayınlanmış çalışması en üste gelecek şekilde yapılacaktır. Yazarın aynı yıl içinde yayınlanmış birden fazla çalışması kaynakçada yer alacaksa, yayın tarihinden sonra "a, b, c" gibi ibareler konulmalı ve metin içinde de bu şekilde atıfta bulunulmalıdır. Kaynakçada yer alabilecek örnekler aşağıda belirtilmektedir:

Kitaplar:

Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985a) *The Urbanization of Capital*, Blackwell, Oxford.

Harvey, D. (1985b) *Conciousness and Urban Experience*, Blackwell, Oxford.

Derleme kitaplar:

Gregory, D. ve Urry, J. der. (1985) *Social Relations and Spatial Structures*, Macmillan, Londra.

Dergilerdeki makaleler:

Johnson, L.C. (1994) "What future for feminist geography", *Gender, Place and Culture*, 1(1): 103-113.

Peet, R. (1985) "The social origins of environmental determinism", *Annals of the Association of American Geographers*, 75(2): 309-333.

Derleme kitaplar içindeki makaleler:

Massey, D. (1993) "Politics and space/time" Keith, M. ve Pile, S. (der.) *Place and the Politics of Identity* içinde, Routledge, Londra, 141-161.

Urry, J. (1989) "Sociology and geography" Peet, R. ve Thrift, N. (der.) *New Models in Geography* içinde, Unwin, Londra, 795-317.

Tezler, yayınlanmamış çalışmalar:

Şen, M. (1992) *Development of the Big Bourgeoisie in Turkey*, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, ODTÜ Sosyoloji Bölümü, Ankara.

Ayrıca kaynakçada yer alan çalışmalar Türkçe yayınlanmış ise, parantez içinde mutlaka belirtilmelidir.

Add a dimension to your sociology research...

sociological abstracts

Comprehensive, cost-effective, timely coverage of current ideas in sociological research

Abstracts of articles, books, and conference papers from nearly 2,000 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations as well as books and other media.

Now featuring:
- **Cited references**
- **Additional abstracts covering 1963-1972**

Available in print or electronically through CSA Illumina *(www.csa.com).*

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue.

CSA ILLUMINA

www.csa.com

Toplum ve Bilim

128

Yazıcı Sosyal bilim analizinin sihirli anahtarı: "Neoliberalizm"? **Yılmaz** AKP ve devlet hayırseverliği **Orhon** Halbwachs'ın entelektüel mirası üzerine **Birdal** '70'lere dair bir haritalama denemesi **Özcan** TKP Atılım Dönemi'nde DİSK-TKP ilişkisi **Kaynar** TMK ve devlete karşı suçların hukuksuzluğu **Baki** Türkiye'de 1991-2011 dönemindeki linç eylemleri **Suveren** Sağ-muhafazakâr siyasetçilerin sağ, sol ve ideoloji algıları **Aytürk** Atsız ve Kemalizm: Bir polemiğin düşündürdükleri **Berber** Yönetici kadınların cinsiyet kimliği ve feminizm algısı **Olcay** Ortadoğu'da kalkınma söylemleri ve failleri

129

İrtiş - Özatalay Robert Castel'in ardından **Bailleau** Angaje bir sosyolog: Robert Castel **Gülsoy** Psikanalizmden neoliberalizme **Doğuç** Riskli grupların yönetimi ve supermax hapishaneler **Gajac** Robert Castel'de mensubiyet yitimi kavramı **Karakuş** Kentsel dönüşüm ve trans kadınların mensubiyet yitimi **Özatalay** Türkiye'de ücretliler toplumunun başkalaşımları **Erdinç** Ücretliler toplumunun dönüşüm sürecinde sendikalar **Alpman** Enformel Kürt emeğinin İstanbul hikâyesi **Corcuff - Bou** "Birey asla desteksiz var olamaz": Robert Castel ile söyleşi **Şengül** Teoloji ile antropoloji arasında Antikapitalist Müslümanlar **Ekmekçioğlu** Mütareke yıllarında İstanbul'da Ermenilik ve Müslümanlık

130

Lamprou Halkevi sahnesinde 'yeni Türk kadını' **Fındıklı** Erken Cumhuriyet döneminde Halkevleri **Arpacı** Türkiye'de frengi ile mücadele (1920-1950) **Odabaş** Urquhart, Osmanlı modernleşmesi, temenna, Türk hamamı **Çiçek** Türkiye'de ücretliler toplumunun başkalaşımları **Tunç** 1950'lerin Türkiyesi'nde tüketim kültürü, futbol ve şöhret **N. G. Toksoy Erdoğan** İslâmi modanın dergisi *Âlâ* **Öztan** Türkiye'de ailecilik, biyosiyaset ve toplumsal cinsiyet rejimi **Yılgür** Peripatetik gruplar ve kentsel mekâna yerleşme stratejileri **Aktoprak** AKP'nin çözüm politikasında dinin rölü **Emre** Sosyal demokrasi akademik literatürü üzerine bir inceleme

131

Bennafla-Heyman-Wilson-Schendel "Sınır"ı tartışmak: Yuvarlak masa söyleşisi **Green** Sınır araştırmaları: Alanla ilgili bazı düşünceler **Kaşlı** Türkiye-Yunanistan sınırının seçici geçirgenliği **Heck** Transit göçten ticarete: Türkiye'deki Kongolu göçmenler **Akyüz** Türkiye-Gürcistan sınırında ekonomik yaşam ve deneyimleri **Şenoğuz** Ahlaki ekonominin sınırları: Kilis'in kayıt dışı ekonomisi **Bozçalı** İran sınırında kaçakçılık, mahkeme süreçleri ve sınırın temsili **Özcan** Yüksekova'da bir "sınır kaçakçılığı" hikâyesi **Yıldız** Antep'in İran Pazarı, kaçağın emeği ve sınırötesiliği **Saltan** "Nehrin Öteki Yakası" **Gürkaş** İstisna hali olarak sınır: Mardin-Kızıltepe ikiz kampları **Azak** Muhafazakâr milliyetçiliğin bitmeyen davası: Ayasofya

132

Sezer Soykırım, yüzleşme, sorumluluk: Lemkin, Jaspers, Arendt **Maksudyan** 1895'ten 1915'e Ermeni çocuklar ve yetimler **Ekmekçioğlu** Yeni Türkiye'nin üvey vatandaşları **Öztan-Turan** Türkiye'de devlet aklı ve 1915 **Suciyan** Dört nesil: Kurtarılamayan son **Muti** 19 Ocak kuşağı ve bellek talepleri **Küçük-Özselçuk** AKP'nin kısmi tanıma siyaseti **Berk** Türkiye'de hukuk mesleğine Bourdieucü bir bakış **Balsoy** Osmanlı kadın ve toplumsal cinsiyet tarihçiliği üzerine **Dağlıoğlu** Diyarbakır'da soykırım nasıl örgütlendi? **Kaya** Hoşgörü mü? Yahudilik mi?

133

Tekin Adalet, pratik akıl, eylem: Bir Antigone okuması **Gürsoy** Sol popülizmin 1970'ler evreninden bir kesit **Birelma** Türkiye'de taşeron çalışma **Dinler** Gezi'nin sınırları **Yörük-Yüksel** Gezi eylemlerinin toplumsal dinamikleri **Adaman-Gürbüz-Karaman** Geç Osmanlı-Cumhuriyet tarihine alternatif bir yaklaşım **Parlak-Öztürk** AKP'nin 30 Mart seçimlerindeki cemaat söylemi **Türk** Adnan Hoca ve toplumsal cinsiyet temsilleri **Arun** Türkiye televizyonunda izleyici beğenilerinin analizi **Yücebaş** Sürgün üniversite: Taşrada üniversite sıkıntısı **Baykan** Post-İslamcılık: Siyasal İslam'ın değişen yüzleri

iletişim

ISSN 1300-9354

9 771300 935002